

I Introduction

30 septembre

Ce cours est une présentation historique et descriptive des principaux courants issus du brahmanisme : vishnouïsme, shivaïsme, shaktisme et leurs dérivés, et bien sûr de leur littérature respective. J'ai pris l'habitude en introduction à ce cours de rappeler l'étymologie du terme « hindou ». Je dirai deux mots du terme « secte » aussi, ensuite j'aborderai la bibliographie que je vous ai distribuée, puis on verra quelques généralités sur les sources qui permettent d'étudier l'histoire des religions de l'Inde.

Concernant cette étymologie du terme « hindou », les Perses Achéménides au plus tard au début du Ve siècle avant notre ère désignent l'Inde sous le nom de « l'Indus », soit le grand fleuve de sa partie orientale. En sanskrit, l'Indus est le Sindhu. Ces Perses en font *Hindū*. De là, le terme passe, dès le Ve siècle, aux Grecs, qui parlent des Indiens comme des *Hindoi*, et de l'Inde comme *Hindikê*. Des Grecs, cela passe aux Romains, qui font tomber l'aspirée et désignent l'Inde comme *India*, soit le terme que vous connaissez. D'autre part le mot *Hindū*, mot vieux perse, passe dans la langue plus récente sous la forme *hind*, ceci au VIe siècle au plus tard. C'est ce terme qui va être repris en arabe, et qui est bien attesté au Xe siècle. Ensuite, les conquérants musulmans de l'Inde désigneront les habitants de l'Inde et de religion de l'Inde comme *hindu* : c'est un usage qui sera repris par les Européens au XVIe siècle au plus tard, bien sûr pour désigner les Indiens de religion indienne, et surtout pour les distinguer des Indiens musulmans. Voilà comment est venu ce terme *hindou*.

Bien sûr, cet hindouisme que l'on va tenter de définir tout au long de ce cours n'apparaît pas tout de suite ; de plus, son apparition n'est qu'une étape dans l'histoire des religions indiennes, où il a été précédé par des religions prévédiques (on verra ce qu'on peut tirer de l'Indus la prochaine fois), le védisme et le brahmanisme, dont il est directement issu.

Je vous avais annoncé deux mots sur le mot « secte », mais vous voyez à peu près ce que l'on entend : il désigne les grands mouvements religieux indiens, qu'il s'agisse de ceux qui constituent l'hindouisme, soit les grands courants sectaires, vishnouïsme, shivaïsme, shaktisme et leurs dérivés, ou bien encore bouddhisme et jaïnisme, mais l'idée est que malgré tout l'Inde possède une grande unité religieuse.

Abordons la bibliographie : je l'ai un peu condensée. Donc commentaire : *l'Inde classique* est un manuel indispensable, qui contient pratiquement tout, mais l'ouvrage est ancien, et il mérite d'être complété par des mises à jour : c'est l'objet d'ouvrages tels que celui dirigé par Gavin Flood : on a sur le vishnouïsme et le shivaïsme notamment, ou bien sur la médecine, calendrier et astronomie. Vous avez toujours les ouvrages de Gonda : *Les religions de l'Inde*, mais là encore ce sont des ouvrages un peu datés, et enfin Bareau. C'est Mme Balbir qui a fait la bibliographie sur le jaïnisme. Vous pourrez trouver l'article de Esnoul sur le site Persée. Gérard Colas est le spécialiste français du vishnouïsme. Whaling (The Rise of the Religious Significance of Rama, Delhi, 1980) traite de l'émergence du culte de Râma vers le Xe siècle : il passe du statut de héros épique au statut de dieu. Dans les années 60, quand l'institut français de Pondichéry a été fondé par Filiozat, N. R. Bhatt a proposé les études sur le shivaïsme, il est décédé l'année dernière : c'est grâce à lui qu'ont été publiés les *āgama* shivaïtes : le tome 2 qu'on va publier en janvier a été fait sous ses conseils (il avait acheté lui-même les manuscrits). Les éditions agamat ont été fondée par lui. Alain Daniélou a fait venir Bhatt à Pondichéry :

Daniélou ne peut être lu que sur la musique. Un de ses disciples vient de publier 600 pages, sur lequel il y a eu des compte-rendu dans tous les journaux : ça a l'air d'être un règlement de comptes.

Brunner est la première à avoir traduit une *paddhati* : les *āgama* sont des textes directement par Śiva, alors qu'on a des *paddhati*, dont on connaît les auteurs: ce sont des manuels.

Quelques mots pour terminer sur les sources : on va trouver des textes panindiens, des canons sectaires et, à cette masse de textes, s'ajoutent les observations que l'on peut faire actuellement dans les temples, ou bien les observations archéologiques et épigraphiques. Je tenterai de me placer dans une perspective historique, ce qui pose principalement deux problèmes : le problème général de l'histoire indienne, puisqu'il n'y a pas en Inde de tradition d'ouvrages historiques comme dans l'environnement gréco-latin, et une certaine difficulté à établir la chronologie des textes indiens, qu'il s'agisse des grands textes (les deux épopées), ou même de ces lectures sectaires. C'est une difficulté qui est récurrente.

Les grands textes, vous les connaissez, c'était l'objet de mon cours d'initiation : les Védas, que vous allez traduire avec M. Pinault. Ces Védas, on ne les abordera pas ici, mais ce sont les textes religieux les plus anciens dont on dispose. Ensuite on a les Upanishad (la Chandogya et la Brhataranya sont les plus anciennes), qui marquent la fin de la période védique. Il ne faut pas oublier que l'Upanishad constitue un genre littéraire à part entière : on avait étudié une Upanishad du Xe siècle environ, donc on continue à écrire des Upanishad après l'époque védique.

Ensuite on aura comme source les deux épopées, on parlera des hypothèses de Madelaine Biardeau, car elle pense qu'elles sont une réaction face à la montée du bouddhisme sous Ashoka. L'important est que le texte fondateur de l'hindouisme fait partie du *Mahābhārata* (MB) : il s'agit de la Bhagavadgītā (BG). On verra aussi les dars(ons)ana ou « points de vue », les yogasūtra par exemple de Patanjali, les saṅkhyakārikā. Ce sont presque des outils utilisés par les théologiens pour leur démonstration.

Ensuite, la littérature sectaire : vous avez vu qu'elle peut être très abondante ; elle est en perpétuelles mutation et création. On distingue les canons révélés, ainsi les āgama shivaïtes, comme le dīptāgama ; cette littérature est une littérature secondaire, une littérature d'*upāgama*, censés reproduire l'enseignement du dieu de la secte ou de son fondateur humain. Dans la littérature secondaire on trouve des manuels techniques, et ceci dans tous les domaines : doctrine, rites, iconographie, yoga, architecture. On trouve également des textes dévotionnels, pourvus de qualité littéraire.

Paradoxalement les premiers canons que l'on voit apparaître en Inde sont ceux des mouvements sectaires qui se sont éloignés du brahmanisme : les canons bouddhique et jaïne, qui ont commencé à se constituer avant l'ère chrétienne, au IV^e siècle avant notre ère au plus tard. Ces canons n'ont pas cessé d'évoluer en Inde pour le jaïnisme, en Extrême-orient pour le bouddhisme. Par contre, pour l'hindouisme, les premiers canons sectaires dont on dispose sont les (kasuka?) pour les vishnouïtes, et le canon pas(aigu)upata pour les shivaïtes. Ces canons sectaires apparaissent dans les premiers siècles de notre ère, soit après les canons bouddhique et jaïne. Ensuite de nouveaux courants apparaissent dans le vishnouïsme et le shivaïsme, ce qui renouvelle cette littérature.

Les problèmes chronologiques que je viens d'évoquer se posent aussi bien à l'intérieur de chaque littérature de groupe sectaire qu'entre ces

différentes littératures. Ceci car l'évolution des doctrines et des pratiques s'est faite à plusieurs niveaux : celui de l'Inde prise globalement, avec parfois des variations régionales, et au niveau de chaque groupe sectaire. Il est parfois difficile de savoir qui dans quel domaine a emprunté à l'autre.

Maintenant, si on veut essayer d'inscrire ces évolutions ou différences dans l'histoire de l'Inde, les difficultés sont assez considérables. Le plus ancien ensemble épigraphique bien daté, soit les inscriptions d'Ashoka, du III^e siècle avant notre ère, ne nous fournissent que des renseignements fragmentaires et difficiles à exploiter. On les verra pour voir si ce que dit Biardeau est cohérent. De même pour l'empereur Kanishka on flotte entre le premier et le deuxième siècle de notre ère : ça rend difficile l'exploitation de l'image des dieux sur les monnaies. Autre exemple, ce Somasambhu, que Brunner a identifié comme étant du s(aigu)aivasiddhanta : on retrouve son nom dans une lignée pas(aigu)upata du centre de l'Inde, donc il se pourrait que contrairement à ce qu'elle a cru, son grand maître ne soit pas s(aigu)aivasiddhanta, mais pas(aigu)upata. Autre problème pour cet ouvrage, tout le tome IV, constitué par des installations d'images, se retrouve *texto* dans l'Agnipurâna : elle dit que ce dernier texte emprunte à Somasambhu, mais sans argumenter. Enfin les observations des rites et coutumes que l'on voit : or les sectes se distinguent plus par leur doctrine que par leurs pratiques cf la grande statue jaine que l'on enduit comme un dieu indien. Donc les pratiques se retrouvent d'un mouvement à l'autre : les cérémonies d'installation sont très semblables, même dans le bouddhisme. Ainsi il est difficile de savoir qui emprunte à l'autre. En décembre on s'attachera au vedânta.

II La civilisation de l'Indus

7 octobre

On va donc parler de l'Indus. J'ai amené le catalogue d'une exposition assez ancienne, qui avait eu lieu en 1989 au musée Guimet et où un certain nombre de pièces avaient été présentées. Ils ont su après l'exposition que la statue célèbre de Mohenjo-Daro n'était pas en fait de la civilisation de l'Indus, car on a retrouvé une statuette quasi identique en Mésopotamie.

Tout d'abord quelques mots sur les premiers témoignages que l'on peut avoir sur l'occupation de l'Inde. On a une occupation ancienne qui remonte à l'âge de pierre ou paléolithique, et des traces d'occupation qui remontent à la seconde période interglaciaire : entre 400.000 et 200.000 ans avant JC. Vers 7000 avant JC, on retrouve des premiers villages, au Bélouchistan, qui certes n'est pas tout à fait dans la péninsule, Mehrgarh, dans une zone de montagne basse ; c'est une cité qui va être abandonnée vers 2.600-2000. L'équipe avait laissé le site à l'air libre, et il y a quelques années toute la fouille a été complètement pillée.

On peut dire que de ces premières occupations les fouilles n'ont pas permis de mettre en évidence des monuments religieux clairement identifiés. Vous avez la photo du fameux grand bain de Mohenjo-Daro, structure avant un grand escalier, ce qui a fait penser que cela pouvait être un lieu de culte, où l'on faisait des ablutions : rien ne permet de le dire, c'était peut-être simplement un endroit où l'on prenait son bain.

On a retrouvé également des tombes, de la même façon les tombes contenaient quelques objets, un mobilier funéraire mais là encore insuffisant pour rendre compte d'une quelconque hiérarchie politique, et surtout le mobilier n'a pas permis de déterminer si les gens du site avaient une croyance religieuse particulière. A Mehrgarh on a retrouvé des figurines en terre cuite, et

à Mohenjo-Daho on a retrouvé le prêtre on a retrouve la petite statue du prêtre, et des sceaux. Certains d'entre eux pourraient être un peu plus que des sceaux commerciaux.

Commençons par les tombes. Ce que l'on peut en dire, c'est qu'on note une différence apparente entre les rites funéraires des cités de l'Indus et l'hindouisme postérieur, puisque les hommes de ces cités de l'Indus enterrent leurs morts, alors que dans l'hindouisme les cadavres sont incinérés, et les cendres dispersées, à l'heure actuelle on n'a pas même la pratique d'une urne funéraire. Malgré tout il faut rester prudent, car en Inde l'inhumation existe et a toujours existé : les ascètes sont inhumés, parfois en position de yogin, et les personnes de basse caste le sont également ; l'inhumation existe aussi dans les populations tribales. Le fait qu'on ait découvert des tombes dans la vallée de l'Indus ne signifie pas que l'inhumation était le seul mode de rite funéraire qui existait : une crémation laisse peu de traces.

Revenons au fameux buste de Mehrgarh. Concernant ces figurines, je reprends les paroles de Jean-François Jarrige : il dirigeait l'équipe de fouilles du CNRS à Merhgar, et a été directeur du musée Guimet. Il disait que ces figures *** divinités féminines voluptueuses caractéristiques de l'iconographie indienne. La question est de savoir si c'est un simple rapprochement formel, ou si on a une filiation réelle. Sur la figure 1, on a un exemple de figurine, elle vient d'Harrapâ, avec une coiffure en éventail et deux cos au dessus de la tête ; elle porte une couronne de fleurs, et vous voyez que les parures ont été appliquées sur le corps, collier et ceinture. Voilà un exemple de ces figurines : je vous encourage à aller au musée Guimet.

Autre image, la figure 2, avec ce buste censé représenter un prêtre. Il a été montré depuis que cette image a été importée du moyen-orient, et ne représenterait pas un dignitaire religieux membre de cette communauté de l'Indus.

D'autre part les sceaux: leur usage est essentiellement lié au commerce ; on trouve dessus des représentations animales, monstrueuses (= combinaison de formes humaines et animales), mais aussi humaine. Parmi les différents animaux, on trouve des éléphants, des buffles, des taureaux, des rhinocéros, soit toute la faune qui se trouvait à l'époque dans ces régions ; parmi ceux-ci on peut signaler un unicolore que l'on retrouve dans la tradition indienne postérieur : le rishi Ekaśr(rond)n(rond dessus)ga. C'est une manifestation du Bouddha dans les temps futurs, et on a un récit védique, avec les Sept sages.

L'animal possède une corne - ou éventuellement deux, car si vous l'observez bien ça peut être une question de perspective. Cela dit, l'animal est figuré avec ses quatre pattes, donc on peut pencher sur l'unicorne. Ce que vous voyez sous la tête de l'animal, c'est une mangeoire, et vous voyez la fameuse écriture de l'Indus, qui n'est pas déchiffrée.

Par ailleurs, j'en ai beaucoup parlé aussi : cette image qui retient l'attention en figure 4, 5 et 6. C'est un personnage humain, en position de yogin, il est assis, il est ithyphallique, on voit les trois visages, il a de longues cornes, et au milieu on voit une sorte de rameaux, avec peut-être des feuilles de pipal, très arrondie et très pointues, et il porte des bracelets (plutôt que des nageoires!). Vous avez un second sceau, où le personnage est en position de lotus, entouré d'un poisson, d'un alligator et d'un serpent ; pour la figure 6, même chose qu'en quatre, mais avec plus d'animaux, un tigre, un éléphant, un rhinocéros et un buffle. Sous le siège du personnage on voit des bouquetins. Le caractère ithyphallique est plus marqué. Le personnage a ici des cornes de buffle d'eau.

Petit mot d'abord sur la posture : c'est une posture de yogin, et le personnage, qui est le type même du yogin est le dieu Shiva. D'autre part il a le sexe dressé, donc on peut rapprocher cela du *linga*, la forme symbolique de Shiva, et certaines formes de Shiva ithyphallique. Les trois visages enfin rappellent certaines images du dieu, si vous connaissez le grand buste d'éléphanta, où le dieu a trois visages également. Tout l'entourage d'animaux et des cornes fait penser à Paśupati, soit shiva maître des âmes – car paśu-, « le bétail », dans un contexte shivaite est employé pour désigner les âmes, qui sont les liens de l'impureté ou mala et les liens du *karman*.

Tout cela est bien joli, on reverra cela en iconographie, mais il faut rester prudent et refuser toute affirmation de cette image, qui pourtant a une vertu : annoncer l'iconographie fantastique, monstrueuse, qui est l'une des principales originalités des religions indiennes postérieures. Les Indiens aimeraient penser que leur religion est éternelle. Certains ont dit que le MB est très ancien en se fondant sur l'astrologie.

On trouve également sur certains sceaux des séries de sept. Cf figure 7 : vous apercevez dans le registre inférieur sept personnages, féminins ou masculin, et là encore il est difficile de dire quelque chose. Dans la partie supérieure on voit un personnage nu, qui porte lui aussi des bracelets, comme le Shiva de la figure 4, et il est debout entre les branches d'un pipal (ce sont les rameaux que vous voyez), devant lui un personnage se prosterne et tend les bras dans un geste d'offrandes, ou éventuellement de supplication, on ne voit pas exactement ce que c'est. Lui également porte des cornes et un rameau ; derrière lui vous voyez un bouc à tête humaine ; dans le registre inférieur, vous voyez cette série de personnages, des femmes avec, on dirait, de longues tresses, et des sortes de bonnets ou de branchages. S'il s'agit de personnages féminins, on trouve dans l'hindouisme postérieur des séries de sept : les saptamatr(rond long)kā, qui viennent non d'un fond védique mais autochtones, on ignore s'il y a des liens, avec les sapta kānyā, parfois identifiées aux Pléiades, auquel cas on aurait ici un rapprochement avec des sources védiques. Les pléiades sont sept, mais six quand elles sont mères de Skanda. Si on envisage des séries masculines, on peut certes fois-ci les rapprocher des sept sages ou r(rond)s(rond)i, dont les pléiades sont les mères. C'est un aspect rapide des prolongements éventuellement religieux de cette civilisation de l'Indus ; on s'aperçoit qu'il est difficile de cerner les croyances religieuses du sous-continent indien de cette époque, mais on peut noter certaines caractéristiques qui apparaissent ensuite propres à l'Inde, en particulier de dieux monstrueux. Je rappelle à ce propos que dans le contexte indien un dieu peut être anatomiquement monstrueux, contrairement à ce qu'on peut trouver dans d'autres religions, où le monstre est le signe du démoniaque. On rappellera que Ganesha par exemple, ou le taureau de Shiva, Nandin, parfois mi-humain mi animal, fait partie de ces dieux vénérés ; le taureau est souvent vénéré comme un dieu, et vous avez des formes monstrueuses de Shiva, Sharaba, monstre à la tête léonine, et dans le domaine anthropomorphe, on a noté l'existence d'un personnage à l'anatomie fantastique : ce personnage à trois têtes ou proto-Shiva, tellement il était caractéristique.

C'est tout ce qu'on dira de l'Indus, car notre propos est la religion et non l'histoire ou l'archéologie. Je signalerai simplement qu'on a d'autres témoignages archéologiques anciens, en particulier des mégalithes de l'époque néolithique, soit 2000 ans avant notre ère, culture que l'on retrouve à travers tout le sous-continent. Elles sont similaires, du moins en apparence, à celles que l'on trouve ailleurs.

III Le védisme

Passons maintenant au monde védique, où cette fois les sources archéologiques vont être totalement absentes : elles sont cette fois-ci uniquement scripturaires, les rares traces archéologiques que l'on peut attribuer à cette période ne nous apporte rien de significatif à rapprocher avec les textes. Cela est particulièrement vrai du monde religieux. Je vais citer Louis Renou : « les seuls monuments de la religion védique sont les textes ». Ces fameux textes, vous les connaissez, ça va être un rappel. Ils vont se ranger en différentes catégories, qui sont dans l'ordre chronologique les fameux recueils ou samhita, ensuite les Brahmana, enfin les textes spéculatifs, aranyaka ou traités forestiers et les Upanishads. Je vous en avais touché un mot l'année dernière, je vous renvoie à *l'Inde classique*. Voyez l'anthologie de Jean Varenne, *Le Véda*.

Ces fameux recueils, les quatre samhita, ce sont à proprement parler les Védas : ça vient du parfait du verbe VID, et signifie littéralement « je sais ». Ils sont au nombre de quatre, d'où le sens secondaire de « quatre » pour véda : vedām(rond)śa veut dire par exemple « quatre parties ». Ce sont les textes les plus anciens, mais il a été appliqué par toute la littérature ultérieure basée sur l'une ou l'autre des quatre samihta. De même, *vaidika* est aussi utilisé dans l'hindouisme, pour désigner les pratiques qui se rattachent, ou le prétendent, directement au texte védique, notamment pour le rituel du feu.

Les quatre védas, on vient de les passer en revue : le véda des strophes est le plus ancien des littératures indiennes, il regroupe 1028 hymnes qui sont des sukta réunis en dix livres. C'est une anthologie d'hymnes adressés à différentes divinités, réelles ou des instruments du culte divinisés, tel le soma. Le véda des formules nous est transmis en cinq recension, chacune désigné comme une samhita et rattaché à une école particulière cf le tableau dans *l'Inde classique*. Sur ces cinq samhita quatre d'entre elles accompagnent la liturgie de glose en prose : c'est le yajurveda noir. Le yajurveda blanc quand à elle ne donne que des formules, et semble plus récent que le noir. Le véda des strophes emprunte la quasi totalité de ses strophes au rigvéda, mais cette fois en vue de l'exécution du chant sacré. Dans l'état actuel du texte transmis, c'est un état de notation musical assez récent. L'Atharvaveda est un recueil analogue au Rigvéda, mais en partie magique et en partie spéculatifs : c'est le plus tardif des védas, or des atharvavedin existent longtemps après la fin du védisme, où le shivaïsme s'est peut-être développé.

Les Brahmana ou interprétation sur le brahman : on a des commentaires en prose des formules ou des rites ; différents brahmanas sont attachés aux différents védas, ils se répartissent selon leur véda de rattachement. Je vous avais présenté l'année dernière le Shatapatabrahmana, le plus connu car il a été traduit en anglais par Ulius Eggeling il y a longtemps dans la collection *sacred texts of india*. C'est ce corpus qui forme la śruti ou « Révélation » qui s'oppose à la smr(rond)ti. Ces textes sont perçus comme étant d'origine divine, et ils résulteraient d'une perception de la parole divine liée à un phénomène de voyance par certains humains privilégiés.

Cette śruti comporte également d'autres textes plus brefs, compléments de ces Brahmana : les Alranyaka ou *traités forestiers*, qui sont propres à être récités loin des agglomérations. Leur caractère est abstru, et s'ajoutent à cela les Upanishads ou « approches », qui s'engagent dans le vif des spéculations dont on va reparler. Pour prendre un exemple par rapprot à ces écoles védiques, on va prendre le Yajurveda noir et l'école védique Taittirīya. Si vous

prenez le Yajurveda noir, l'une de ces samhita est la Taittirīyasamhita. Cette école a aussi produit un Brahmana, le Taittirīyabrahmana, qui fait suite à la taitirīyasamhita. On y retrouve comme ailleurs une combinaison de brahmana et de mantra. De même on trouve une taitirīyaaranyaka, qui est la suite des deux textes précédents ; tout cela est complété par la taitirīyaupanishad. C'est ainsi qu'on arrive à avoir une littérature assez importante.

parmi cette littérature védique secondaire ou vedān(rond dessus)ga, on peut noter ces fameux gr(rond)hyasuLtra, manuels de rites domestiques et qui constituent la grande matière des rituels privés indiens. Là j'ai repris ce que je vous avais dit l'année dernière

Je vais m'attacher à définir la place du védisme dans le brahmanisme et dans la constitution de l'hindouisme de nos jours. L'ensemble des mouvements religieux qui constituent l'hindouisme ont pour caractéristique commune et unificatrice de se référer tous au Vēda. Un point important, c'est que ces textes védiques nous présentent une religion officielle, dont les officiants relevaient tous de la classe des brahmanes, même si les commémoratoires des grandes cérémonies appartenaient aux autres classes, en particulier à celle des guerriers ou kshatriya. Mais il faut bien être conscient que nous ne savons rien des autres formes religieuses, qui vraisemblablement existaient, en particulier des religions populaires, qui ont de fortes chances d'avoir hérité du fond autochtone pré-védique – d'où l'idée d'une continuité avec la déesse-mère de l'Indus.

Sur cette religion védique à nouveau, c'est une religion qui ne fait aucune part à la foi, et qui ne parle que d'exactitude rituelle – même si vous le verrez certains hymnes témoignent d'une certaine ferveur religieuse, car ce sont des louanges aux dieux. De même ce sont des religions qui combinent religion solennelle, qui prend la forme de sacrifice ou yajñ(tilde)a et les rites privés ou gr(rond)hyasuLtra. Cette religion s'organisait autour d'un panthéon, le panthéon védique, qui est le premier panthéon constitué de l'Inde, et c'est bien sûr lui qui, transformé par chaque courant, constitue la base des panthéons sectaires de l'hindouisme. De la même manière de nombreux rites privés ont survécu dans les pratiques hindous jusqu'à nos jours. Je rappelle l'ouvrage de Margaret Sinclair Stevenson, *Le rite des deux fois nés*, qui recense tous les rites de la vie d'un brahmane. Le mariage est un rite très védique, les sacrements de la naissance par exemple, ou la remise du cordon – tous ces rites sont védiques mais se retrouvent à l'heure actuelle.

Pendant très longtemps vous avez eu la survivance de grandes cérémonies solennelles d'époque védique, par exemple l'*aśvamedha*, encore pratiquée par les souverains Gupta et même au-delà. Vous voyez, ces grands rites persistent. Certaines écoles védiques ont subsisté : c'est le cas au Kerala actuellement, ce qui a permis à Fritz Staal de tourner le film consacré au rituel du feu védique. Je vous avais fait circuler son livre aussi où il avait reconstitué l'autel du feu au Kerala. Yan Uben qui travaille à l'EPHE sur les textes védiques : il a présenté plusieurs fois des petits films où l'on voit encore à l'heure actuelle le rituel du feu védique, donc ça n'est pas complètement éteint.

Au-delà du rituel, on constate que l'origine de nombreuses spéculations de l'hindouisme se trouve dans la littérature védique, notamment les spéculations les plus anciennes sur *pāśu* et *pāśupati*, qui semble bien se retrouver dans le Satapatabrahmana, et le qualificatif de *pāśupati* se retrouvera employé dans la Taittirīyasamhita à propos de Rudra, et finira par qualifier le dieu Shiva. on voit se dessiner les grands dieux de l'hindouisme, qui

sont des personnages un petit peu formés par accrétion. de différentes entités divines.

Un autre exemple est celui de l'utilisation ou de la reprise de certaines portions de mantra, que l'on divise de façon différente : c'est ce que l'on retrouve dans un des textes du shivaïsme agamique, où certains mantra sont fait de découpages d'éléments figurant dans la *Taittiriyaaranyaka* ; il y a un article de Jean Varenne là-dessus.

On signale aussi des retours au védisme dans un cadre sectaire, où pour accomplir un rite un mantra sectaire ne va pas suffire, on va utiliser aussi un mantra védique. C'est le cas notamment pour les rituels du feu, ce retour au védisme se rencontre dans des textes souvent un peu tardifs (= au-delà du premier millénaire). Dans les grands rites sectaires un officiant shivaïte et un officiant *vaidika*. Quand on prend du feu pour un rituel shivaïte, on va faire naître ce feu, donc tous les sacrements liés à la naissance d'un brahmane. C'est donc vraiment un fond commun qui reste dans un cadre sectaire malgré tout.

Pour conclure sur ce cours qui est un rappel : on peut dire que concernant les dates, il est difficile et hasardeux de proposer des dates précises pour les textes, comme pour l'arrivée des premiers Aryens porteurs de la culture védique. on fait souvent coïncider l'arrivée des premiers aryens avec le déclin des grandes cités de l'Indus, vers 2000 avant JC. Puis on parle d'une seconde vague, qui aurait apporté la civilisation védique vers 1500, 1400, une civilisation qui serait très indo-européenne. Mais là encore, la pénétration des Aryens s'est faite assez progressivement, par infiltration progressive : il faut définitivement bannir l'idée d'une invasion massive accompagnée de la destruction de ces grandes cités, comme ceci a pu être dit.

IV Les Upanishad

14 octobre

Aujourd'hui nous allons voir la Chandogya-upanis(rond)ad. En introduction on rappellera que c'est au Vie siècle avant JC, alors que le nord de l'Inde est organisé en royaumes et république apparaissent les premières sources historiques solides sur l'Inde. Des sources de différentes natures : grecques, iraniennes et indiennes, qui sont les sources bouddhique et jaïne. C'est dans cette Inde mieux connue pour nous que l religion védique va terminer sa mue en un brahmanisme, dont la pensée religieuse beaucoup plus structurée est affirmée dans ces Upanishad. Mais simultanément l'orthodoxie de ce brahmanisme est mis à mal par ces différents mouvements : bouddhisme et jaïnisme.

Vous vous souvenez de cette religion védique, de ses traits dominants qui sont le sacrifice, sacrifice efficace dans la mesure où il est exécuté dans la stricte règle. Cette règle est le r(rond)ta. Les garants de cette efficacité sont les brahmanes, la classe de prêtres détentrice du pouvoir religieux, du Véda. Ces brahmanes, bien sûr, s'appuient sur d'autres classes, en particulier les kshatriya, cette classe de guerriers et de rois ; toutes deux se légitiment réciproquement, en tenant les deux poles du pouvoir, pouvoir temporel et pouvoir religieux. Je crois avoir mis en lumière que cela laisse peu de place à la spéculation métaphysique, ce qui fera le lit d'une réflexion pus poussée sur la notion de salut individuel.

Autre point, on constate la montée en puissance d'un autre groupe social, qui lui prend, et ceci très progressivement sans doute, les rênes du pouvoir économique, au fur et à mesure que se développent les structures

urbaines. Ce groupe social, on va le nommer la classe des vaiśya – mais ce terme ne recoupe pas uniquement le groupe un peu théorique de la troisième classe, le mot vanij est aussi utilisé. Cette communauté n'a pas sa place dans le système bipolaire brahmane-kshatriya ; c'est cette communauté qui va se tourner vers d'autres formes religieuses qui naîtront à cette époque. Le bouddhisme à ses débuts était porté par cette classe de marchands.

Le résultat de tout cela fait que les spéculations naissent dans ce contexte social nouveau, vont se retrouver dans certains textes et en particulier ces *Upaniṣad* et déjà dans les *samhitā* tardives, où on peut distinguer des niveaux de rédaction différents. Mais c'est dans ces Upaniṣad qu'on voit naître une réflexion sur le salut individuel. De tout cela il va en découler deux sortes de mouvements. Les plus connus s'affranchissent du système socio-religieux en place, et à ce titre vont apparaître comme hétérodoxes. Les seules de ces sectes hétérodoxes qui vont connaître une certaine durée sont le bouddhisme et le jaïnisme. Mais il existait beaucoup d'autres sectes. Les plus connues, et ce via les sources bouddhiques, sont les ājīvika, encore bien attestées au III^e siècle sous Ashoka, et la secte des nirgrantha, secte qui plus tard sera plus ou moins confondue avec les jains.

Les ājīvika nient la rétribution des actes, alors que les nirgrantha en professent l'efficacité. Eux s'affranchissent, mais on a également d'autres groupes sans doute plus orthodoxes, mais on ne peut en dire grand chose car ils ne sont connus que par leur nom. Il s'agit notamment des daṇḍin, vous avez des ekadaṇḍin, des dvividandin, des tridandin : ils tirent leur nom du bâton (danda) d'où ils tirent leur nom. Vous avez les vratin, donc celui qui est lié par un vœu, etc.

Simultanément, du côté du brahmanisme le plus orthodoxe cette fois, profonde mutation du cadre religieux va permettre de répondre aux aspirations de groupes sociaux plus urbains et plus diversifiés, et peut-être aussi plus hétérogènes. Et c'est ce qui débouchera plus tard, on le verra, sur l'hindouisme. Comme je vous l'ai dit les milieux de renonçants sont très importants, et c'est dans ces milieux qu'émergent ces spéculations ou nouvelles doctrines, les milieux où on a des renonçants ou anachorètes, qui sont détachés de toute entrave sociale, et qui s'interrogent sur les rapports entre l'absolu, le *brahman*, et l'âme individuelle ou ātman. Je vous rappelle que le système socio-religieux apparu à l'époque védique offre deux voies de sortie, la plus importante est celle qui permet au maître de maison de se retirer du monde après avoir procréé un fils. Maître de maison auparavant étudiant brahmanique, et en fin de vie qui peut se retirer dans la forêt. La seconde, c'est tout simplement de rester dans l'état de brahmacarin, de ne pas se marier et rester un étudiant brahmanique, de continuer à étudier le Vēda. Dans les deux cas cette sortie du cadre social a abouti à la constitution de groupes autour de maîtres réputés. À l'origine on suppose que le système est très informel, mais qu'il deviendra plus institutionnel au fil du temps et qu'il atteindra son sommet dans un mouvement comme le bouddhisme ou le jaïnisme, avec la création d'une communauté qui va survivre au maître, remplaçant ce dernier par sa doctrine, avant de le déifier.

Après cette présentation des cadres, on va en venir aux Upaniṣad. Rappelons l'étymologie du terme : upa-ni-ṣad signifie « s'asseoir auprès de ». Sous ce nom d'Upaniṣad on désigne des textes spéculatifs, qui relèvent tous d'un genre littéraire relativement bien défini, notamment un dialogue d'aspect souvent platonicien, et c'est un genre qui est une production sans doute ininterrompue depuis la fin de la période védique, donc les environs du VII^e

siècle avant notre ère jusqu'au début du II^e millénaire de notre ère.

Les deux textes les plus célèbres de la série sont très probablement les plus anciens. Il s'agit de ces deux Upaniṣad, la Br(rond)had-āraṇ(yaka)-Upaniṣad et la *Chāndogya-upaniṣad*. J'ignore si vous pouvez toujours les trouver ; c'est publié aux Belles Lettres, traduction d'Emile Sénart, le texte sanskrit se trouve à côté de la traduction, en sandhi décomposé. Aux éditions Point Sagesse on a aussi *Sept Upanishad*, avec une introduction de Jean Varenne. Vous pouvez les trouver d'occasion. Aux Belles Lettres Michèle Angot dirige aussi une collection sur l'Inde : le *yogasutra* est sorti, autre célébrité éditoriale après la *Bhagavadgītā*.

Dans ces Upanishad est affirmée l'identité entre ātman et brahman. Cette notion est présente dans les textes védiques, mais on constate que le sens de ce terme évolue. Au départ il représentait l'énergie inhérente au sacrifice et à la prière, énergie garante de l'ordre du monde. Peu à peu, et on constate cela dans les *Brāhmaṇa*, on en vient à l'idée d'une énergie universelle, du tout et de l'absolu. C'est avec ces plus anciennes Upaniṣad, en particulier avec la *Chāndogya-upaniṣad* et la Br(rond)had-āraṇ(yaka)-Upaniṣad que se développe l'idée d'une âme individuelle ou ātman. C'est en quelque sorte une force vitale qui est au corps ce que le *brahman* est à l'univers.

Ce terme *ātman*, qui apparaît déjà dans les *Brāhmaṇa*, dérive d'une racine indo-européenne qui signifie « respirer », soit *an-. C'est un terme qui est lié aux questions de « souffle » ou *prāṇa*, qui aura par la suite le sens de « souffle vital ». En sanskrit ce terme *ātman* désigne l'âme, mais il sert aussi de pronom réfléchi, ce qui illustre son identification avec la personne, l'individu. La question qui se pose est celle de la place de cet *ātman* face au *brahman*. Plutôt que d'absorber cet *ātman* dans le *brahman*, on va l'identifier au *brahman*, dont il sera un autre aspect. Et on mettra ainsi en parallèle l'absolu cosmique et le microcosme que constitue chaque individu. Et c'est donc ce que l'on va trouver dans ce passage qui est très très connu de la *Chāndogya-upaniṣad*.

Pour situer un petit peu l'Upaniṣad et le passage en question, il s'agit de l'enseignement d'un maître, Udalaka-aruni ; c'est son enseignement donné à S(aigu)vetaketu, qui est son fils. Il va lui enseigner que l'ātman, brahman, est l'axe du monde, l'essence sur quoi tout repose, etc, et chaque être étant analogue à l'univers, repose aussi sur cet axe unique. On va le voir, le maître procède par de multiples comparaisons, dont chacune se termine par la fameuse comparaison selon laquelle tout (sarvam) est animé par l'ātman : *apuram lātman*. L'ātman est la seule réalité (satyam), et le disciple lui-même est cet ātman-réalité. Ça se termine par la formule bien connue : *tat tvam asi*, « tu es cela ». Lecture de l'extrait.

Le but de la vie spirituelle est donc de fondre son ātman dans le brahman. Pour cela il faut libérer le moi de son enveloppe affective et matérielle. Cette libération ou mokṣa ne peut s'acquérir que par une parfaite connaissance de ce qu'est le sacré mais aussi connaissance de soi-même. Cette connaissance ne peut s'acquérir que par un détachement du monde extérieur – un détachement qui n'est pas le résultat d'une simple ascèse, mais qui ne s'obtient que par la pratique de techniques extatiques et mystiques, telles que le *yoga*. A ce propos j'allais faire une petite remarque, pour ceux qui liront certains textes : on fait une distinction entre deux démarches vers la libération, la démarche des yogin et celle des jñānin, soit celle qui repose sur une parfaite connaissance des techniques de maîtrise du corps, et celle qui repose sur une parfaite connaissance de l'enseignement

divin, quelque soit cet enseignement. En fait, on s'aperçoit que ces mêmes textes montrent que la recherche de la connaissance et la pratique du yoga sont difficilement séparables.

Pour revenir à ce qui nous intéresse, l'accession de la délivrance est difficile et réservée à des hommes privilégiés – ceux qui ont la capacité à se détacher. Les modèles, ce sont ces renonçants détachés de toute contingence matérielle, et qui sont à l'origine des spéculations sur le brahman et l'atman. Malgré tout, il reste une question : qu'arrive-t-il après la mort à ceux qui n'ont pas su ou pu se mettre en position d'obtenir cette délivrance? C'est une question classique pour toutes les religions qui professent une doctrine de salut. Les réponses ne sont pas toutes les mêmes : le christianisme parle de châtiments éternels, réponse qui n'est pas envisageable en Inde, car l'éternité en Inde ne se conçoit que dans le cadre d'un retour au néant, c'est-à-dire au non-différencié par le biais de la délivrance. La réponse indienne, que l'on a un peu en germes dès les Brahmanas, cette réponse fait appel à deux notions qui n'existent pas dans les textes védiques anciens : le samasara et le *karman*. Ainsi donc l'homme revient sur terre aussi longtemps qu'il n'a pas su ou pu fondre son atman personnel dans le brahman universel.

Revenons sur ces termes, samasara et *karman* : samasara vient de samas, qui signifie « couler, aller, se déplacer » ; le samasara, c'est donc la transmigration, un cycle infini de renaissances dont il faut s'affranchir absolument. L'autre terme, le *karman* ou « acte », c'est le capital des actes accomplis et accumulés au cours de ses existences successives, capital positif ou négatif, qui conditionne l'existence suivante, et au-delà l'approche vers la libération.

De la combinaison de ces différentes notions va naître l'idée de la rétribution des actes, actes bons ou mauvais, idée qui entraîne tout naturellement celle d'une loi morale qui permet de juger de la valeur des actes. Parmi les critères de cette morale se feront jour de nouveaux concepts dont la non-violence et son corollaire, le végétarisme. C'est ainsi que sur la base de ces différentes notions va se créer un système cohérent à partir duquel vont se développer les différents mouvements religieux que l'Inde connaît, les uns vont s'opposer à ce système tout en utilisant ces concepts de base, et les autres vont développer ce système de façon beaucoup plus orthodoxe. C'est ce qu'on va appeler le « brahmanisme », dont les fondements sont les suivants : tout d'abord les êtres sont soumis à la transmigration, et les actes sont considérés comme responsables des existences à venir. Et il existe donc une norme qui permet de jauger ses actes, et de déterminer s'ils sont susceptibles d'accroître ou de détériorer le capital que possède chaque individu.

Cette norme, le *dharma*, différente du *rta* védique, qui était « l'ordre – ce *dharma* va être codifié dans des textes qui sont les *dharmasutras*, puis les *dharmasamgrahas*. On a en Inde les *dharmasutras* et les Lois de Manus. En français je vous les avais présentés dans la traduction de Loiseleur de Longchamps, mais maintenant ce sont les textes anglais qui font autorité : Patrick Olivelle pour tout ce qui traite des codes de loi. cf le gretil, site où on peut récupérer pas mal de textes, avec parfois des fautes. Donc on trouve parmi ces textes la *Manusmṛiti*. Désormais ce ne sont plus les rites mais le *dharma* qui régissent l'univers. Il faut le mettre en pratique pour atteindre des renaissances plus nobles, échapper au cycle des renaissances et être libéré. Tout cela est un peu résumé. L'apparition de ce système va avoir des conséquences incalculables sur la société indienne. D'un côté le *dharma* deviendra théoriquement une norme de vie, puisque sa pratique est

l'instrument d'une approche vers la libération ; d'un autre côté la position dans la société ne sera plus le résultat d'une pratique présente du *dharma* mais bien d'une pratique passée. En d'autres termes, l'appartenance à tel ou tel groupe social sera donc désormais un fait acquis dès avant la naissance et jusqu'à la mort. C'est un fait contre lequel l'individu ne peut rien, ce qui fait que la hiérarchie sociale a désormais des bases inébranlables, puisque hors de toute atteinte humaine.

Les choses vont aller plus loin. La confusion constante du religieux et du social va introduire dans ce dernier une notion issue tout droit du rituel : la notion de pureté. La dialectique orale du bon et du mauvais, qui conditionne de façon inéluctable la position de chacun va se combiner à une autre dialectique, rituelle à l'origine : la dialectique du pur et de l'impur, qui définit cette position. Celui qui donc sera né dans une position, dans une haute position par suite de mérites antérieurs sera nécessairement plus pur que celui né dans une position plus basse. Plus pur, il va être susceptible d'être pollué par les moins purs. Il devra donc en être protégé par tout un réseau d'interdits. Prenons un exemple parlant : un brahmane, pur par principe, n'ira pas prendre de l'eau au même puits que les gens de basse caste. Mais un brahmane qui appartient aux puissants de la société va interdire son puits aux impurs, qui n'auront plus qu'à aller chercher de l'eau là où ils pouvaient. C'est allé loin, car on a dit qu'un homme de basse caste ne devrait pas toucher l'ombre d'un brahmane, pour ne pas polluer celui-ci. En ce qui concerne le *dharma* on y reviendra longuement pour la Bhagavadgītā, on va juste dire que c'est un terme désignant l'ensemble des devoirs s'imposant à un individu par suite de son appartenance à un groupe social défini par les notions de pur et d'impur – une caste, donc. Et on parlera souvent de « devoirs de caste », les brahmanes n'auront pas les mêmes devoirs que les vaisya par exemple, qui doivent gagner de l'argent.

Les spéculations sur les Upanisad, la destinée de l'âme, débouche sur la mise en place d'un système rigide et cloisonné. A la tête on trouve les brahmanes, dont la prédominance est cette fois incontournable, car elle ne repose plus uniquement sur la connaissance du sacré qui leur donne leur nom, et non plus sur leur rôle majeur d'intermédiaire entre les dieux et les hommes. Cette prédominance est justifiée par leurs actes antérieurs, elle est donc irréfutable, on ne devient pas brahmane par des actes méritoires dans une vie présente – on naît brahmane, et la déchéance ne peut se produire qu'à la prochaine renaissance. (prayascitta sont les rites préparatoires).

Simultanément ces mêmes spéculations conduisent au développement et à la structuration en milieux organisés de ces anachorètes ou renonçants où elles ont été élaborées. On parle souvent de sramana, qui vient de śrama-, « faire un effort », en particulier dans l'ascèse : ils sont dégagés des contingences sociales, dont on vient de voir qu'elles sont de plus en plus contraignantes. Ils ne sont pas admis sans peine par les brahmanes, qui les mépriseront ou toléreront simplement dans la mesure où ils n'interfèrent pas avec l'ordre établi, puisqu'ils sont en dehors du monde social.

Ces brahmanes vont les tolérer plus ou moins, simplement dans la mesure où ils n'interfèrent pas avec l'ordre établi. Ces renonçants sont au centre de la fermentation intellectuelle, qui va aboutir à la naissance du bouddhisme et du brahmanisme. Ils vont faire la recherche philosophique et théologique, en marge. Ça va éviter une stérilisation due à une codification trop poussée.

Les mouvements hétérodoxes, je les ai présentés en initiations. Ils

apparaissent à la même période (VI^e siècle), ils sont fondés par des personnages historiques, même si leur biographie est très largement légendaire ; ils sont organisés autour d'une communauté monastique, et s'établissent en marge du système social hiérarchisé du brahmanisme. Leurs adeptes sont issus de toutes les classes de la société, mais souvent ce sont les classes marchandes qui sont les adeptes les plus fervents. C'est eux qui font se répandre le bouddhisme, et ils peuvent exprimer leur piété par des dons.

D'autre part, du point de vue théologique, les doctrines de ces deux mouvements sont des doctrines de salut, et qui reposent, comme le veut la tradition indienne, sur la transmigration, dans laquelle on est entraîné par ses actes et dont il faut se libérer. Autre caractéristique de ces mouvements nés dans des milieux de renonçants, ils accordent aussi une grande importance aux techniques mystiques, et de pratiques corporelles comme le yoga. Ce sont des mouvements qui ignorent les dieux et les rites, mais bien sûr l'apparition d'un panthéon va au bout de quelques siècles conduire à un ritualisme dévotionnel analogue à celui que vont connaître les mouvements orthodoxes. Voilà, on va en rester là aujourd'hui : je conclurai la semaine prochaine, pour enchaîner sur la suite : vishnouïsme et les deux épopées, puisque c'est là qu'on voit apparaître l'hindouisme, notamment dans la Bhagavadgītā, on va parler de Madeleine Biardeau et de la manière dont elle voit les choses.

V La naissance de l'hindouisme : les épopées

21 octobre

manque la conclusion du cours précédent.

On va voir maintenant la naissance de l'hindouisme. Comme je le disais, entre le Ve et le début de notre ère, le paysage religieux de l'Inde subit une mutation importante, et si l'on a quelque difficulté à se faire une idée des pratiques religieuses orthodoxes aux VI^e et Ve siècles, il est bien évident qu'au début de notre ère elles sont organisées autour de lieux de culte, les temples, dans lesquels sont installées les représentations de dieux beaucoup plus immédiats que ceux du panthéon védique. Comme je viens de l'annoncer, ce panthéon lui-même apparaît bouleversé et réorganisé autour de quelques figures entièrement renouvelées, dont les plus importantes sont Vishnou-Krishna et Rudra-Shiva.

Alors, ce panthéon on va le voir tout d'abord en action dans les deux grandes épopées, et l'une d'entre elles, le MB, est le texte qui est le premier témoignage de cette religiosité. Il s'agit de la Bhagavadgītā ou « Chant du bienheureux » : c'est la célébration de l'un des nouveaux grands dieux de l'Inde orthodoxes. L'autre épopée est le RY, qui raconte une descente sur Terre ou un autre nom de ce même grand dieu. Voyons quels sont les quelques jalons chronologiques assurés de cette mutation (ils sont peu nombreux), et politiquement l'élément majeur est la fondation de l'Empire Maurya par Chandragupta en 324. D'autre part la main mise des Achéménides sur l'Inde du nord ouest à la fin du VI^e siècle, et leur remplacement par les Grecs d'Alexandre, à partir de 327, sont importants dans la mesure où ils conduisent à une multiplication des sources historiques. Sur ce point les inscriptions d'Ashoka sont les premiers documents historiques indiens datés avec des précisions. Ces documents nous confirment l'existence et le succès du bouddhisme, ainsi que celui de la secte des ajivika. Par contre ces documents ne fournissent aucun renseignements sur les croyances et les pratiques religieuses orthodoxes. Plusieurs de ces inscriptions prêchent la tolérance envers et entre toutes les sectes, mais sans jamais préciser de quelle

secte il s'agit.

Autre jalon, au début du second siècle de notre ère, une monnaie d'un souverain indo-grec de Bactriane porte la première image datée de dieux indiens, dont l'identification est incontestable : Krishna et son frère Balarâma. Dans les deux siècles qui suivent, les témoignages épigraphiques ou archéologiques se multiplient. Ainsi, aux alentours du début de notre ère, l'existence de mouvements religieux centrés sur Vishnou-Krishna ; cette existence est bien attestée ainsi que celle des temples, indispensables à la vie religieuse.

Autre point, à la fin du I^{er} siècle de notre ère, la numismatique des envahisseurs kushans, dont la capitale est Matura, confirment la richesse du panthéon indou, déjà bien caractérisé par l'anatomie fantastique de certains dieux : c'est quand même la spécificité majeure de l'iconographie indienne. Le moteur de cette mutation, que l'on constate donc, est l'apparition, ou plus exactement la mise en forme, d'un courant religieux qui est issu de la fermentation spirituelle, qui a accompagné les premières Upanisad, et qui a donné naissance au bouddhisme et au jaïnisme. Ce courant, qui va désormais dominer, et ceci jusqu'à l'époque contemporaine, qui va dominer la religion orthodoxe indienne est ce qu'on appelle la *bhakti*, alias la dévotion ou, plus littéralement, « participation » ou « partage ». Je vais définir ce terme, ses dérivés, ensuite on va voir les épopées et les questions qu'elles soulèvent : ce sera la théorie de Madelaine Biardeau et les rivalités entre bouddhisme et hindouisme, dont l'épopée serait le témoin. Je présenterai ensuite la Bhagavadgītā, alors on sera plus à même de présenter la naissance des grands mouvements théistes, vishnouisme et shivaïsme.

Sur la *bhakti*, je cite un article d'Anne-Marie Enoul, 1956 (cf biblio) « le courant affectif à l'intérieur du brahmanisme ancien », Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême orient. Le BEFEO est disponible sur le portail Persée.

On va reprendre ce que dit Anne-Marie Enoul. Je vous ai parlé du vocabulaire autour de ce terme, avec bhagavad, bhakta, bhakti, soit seigneur, dévot, et le sentiment qui unit dévôt et seigneur. Tous sont issus de BHAG-, « partager ». D'après Enoul, bhaga signifie « part », et il s'applique dès les textes védiques au bonheur, en tant que celui-ci est une part reçue. Donc dans cette optique le bhagavad est celui qui possède une part. En fait la part principale est donc le bonheur suprême. Quant au bhakta, c'est celui qui est bien partagé, donc favorisé par celui qui possède le bonheur suprême. On pourrait dire de façon plus simple est celui qui possède le bonheur suprême, et le bhakta celui qui participe à ce bonheur. C'est cette participation qu'exprime le terme *bhakti*. D'autre part, le lien ainsi établi entre le dieu et son fidèle est de nature affective, et là c'est bien un aspect entièrement ignoré dans la tradition védique, où le ritualisme était poussé à l'extrême, et lie la faveur des dieux à la rectitude normative du sacrifice qui leur est rendu. Qui plus est, cette participation directe irait à l'encontre de l'interposition nécessaire d'un prêtre brahmane officiant entre le dieu et le fidèle qui est le commendataire du sacrifice.

D'autre part, Anne-Marie Enoul fait un rapprochement également entre la Bhakti et les différentes offrandes, de fleurs en particulier, qui deviennent plus tard le cœur du culte ou puja. Pour elle ces offrandes sont une première forme de la mise en contact directe des fidèles et d'une divinité, et ceci dans le contexte d'une religion populaire bien sûr, et très certainement dans un milieu agraire.

Revenons sur cet aspect affectif, du lien constitué par la bhakti. Cet

aspect se traduit du côté des dieux par une bienveillance native qui va les pousser en particulier à se manifester pour s'offrir ainsi à la participation des fidèles. Vous comprendrez facilement ceci : il suffit de constater que le texte fondateur de cette bakti traite de la manifestation parmi les hommes du bhagavat par excellence, à savoir Krishna. Dans cette nouvelle forme de religion, le dieu n'attend plus comme autrefois que la fumée du sacrifice l'atteigne au ciel : le dieu descend sur Terre, à la rencontre des offrandes, et forcément des fidèles. Cette fois, du côté des fidèles, on passe du simple souci de perfection rituelle à la notion d'un amour divin, qui sous-entend le désir de voir le dieu, autant que la volonté de n'agir que pour lui plaire, et de s'abandonner (on le verra très bien dans la BV) à son bon vouloir pour atteindre la libération. Ce dernier aspect donne une nouvelle valeur aux actes, et ainsi accomplir ceux qui sont conformes à son propre statut est une nouvelle façon de plaire aux dieux. Ainsi on leur abandonne le fruit de ces actes corrects, leur confiant ainsi le salut de son âme migrante.

La combinaison de la bienveillance infinie du dieu et de l'autre côté de l'abandon du fidèle fait que la moindre offrande, même s'il s'agit d'une offrande mentale, participe au salut. Krishna dit, dans la Bhagavadgītā, que quand on lui offre avec dévotion (bhaktyā) ne serait-ce qu'un peu d'eau, il jouit de cette offrande pieuse, et il ajoute que par là son fidèle se libérera des chaînes de l'action et de ses fruits, bons ou mauvais, (Bhagavadgītā)9, 26-28. On vit souvent dans les textes du Grand Véhicule que n'entendre qu'une syllabe des écritures bouddhiques suffit pour obtenir un mérite, qui sont aussi nombreux que les grains de sable du Gange.

On dégage l'idée que la libération n'est ni liée à la fortune, ni à la puissance, ni au rang du fidèle, mais simplement à la force de sa foi. Ajoutons, mais on le verra très très bien, pour un hindou la dévotion s'exprime par, ou à travers, la conformité à son propre statut. On le verra à travers les sermons de Krishna à Arjuna : il est un guerrier, donc il doit combattre. C'est un point ici fondamental, car il souligne que cette grande nouveauté qu'est la bakti n'est pas une révolte contre l'ordre social établi. on comprend ainsi un peu mieux pourquoi le brahmanisme tout entier va basculer dans l'hindouisme, compte tenu de cette nouvelle conception du divin et du rapport avec les humains, sans que les brahmanes n'y voient le risque de perdre leur suprématie.

Venons-en aux épopées. Madeleine Biardeau en a donné deux éditions, les deux tomes en seuil ou les deux tomes en Garnier-Flammarion : vous pouvez en lire l'introduction. Pour le RY vous avez une édition Pléiade. Lisez l'introduction du seuil, mais pour vous prenez les Garnier-Flammarion, car ça résume le MB qu'il faut s'avalier. Malamoud avait écrit un homme à M. Biardeau dans le Monde, déédée l'année dernière.

Selon l'expression de M. Biardeau, les épopées sont, je cite, « la charte de la religion de la bhakti où le rite est subordonné à la dévotion aux dieux ». Elle ajoute également qu'elles sont « une charte du brahmanisme classique, d'où est sorti ce que l'on appelle maintenant « hindouisme » ». Il s'agit des deux épopées que sont MB et RY, les deux monuments de la littérature indienne, dont la date est incertaine, mais en tout cas antérieure au début de notre ère. Ces deux épopées présentent une religion où les deux figures de l'hindouisme, Vishnou et Shiva se présente comme deux dieux complémentaires. Mais il convient quand même d'ajouter une mention particulière pour Vishnou, dans la mesure où il intervient dans les deux cas sous une forme humano-divine. Dans le MB, c'est Krishna, dans le RY, c'est Râma. Il est le plus visible et le plus actif.

Quelles sont les dates probables de la rédaction des deux épopées? Les témoignages historiques à leur sujet sont malheureusement tardif, et la plus ancienne citation datée du MB se trouve dans une inscription d'Asie du sud-est des IV^e et V^e siècles de notre ère, à Vatpu au Laos. Le plus long des deux poèmes, le MB, semble être le plus ancien, et les arguments avancés par Madeline Biardeu pour étayer cette affirmation sont basés sur les aspects que revêt la bhakti dans les deux textes. Biardeu trouve (c'est d'ailleurs exact) que cette bhakti est fortement exprimée dans le MB, mais que il demeurerait assez théorique, alors que dans le RY elle prendrait une réalité concrète. Elle cite notamment des femmes qui rendraient un culte à Vishnou dans le RY, un aspect qui serait totalement absent du MB. Pour elle, ainsi, le second texte, celui qu'elle estime le plus récent, le RY, prendrait acte de la mise en place de la bhakti à travers l'Inde, en évoquant les lieux de culte, les temples en particulier, etc.

On reviendra sur différents arguments de Biardeu qui plaide pour une plus grande ancienneté du MB. Selon elle il se situerait vers 200 avant JC et serait contemporaine des lois de Manu – là encore un texte qui n'est pas d'une seule venue, et qui a pu avoir des adjonctions plus tardives, jusqu'au II^e siècle après notre ère. Là encore il est difficile de dater précisément un texte. Pour le RY, elle donne 100 avant JC.

Concernant la forme, ça aussi, je le répète, c'est des choses qui sont sues, je suppose : ce sont deux longs poèmes en sanskrit, rédigés en vers, et cette forme même implique qu'ils ont été rédigés dans des cercles de lettrés, de brahmanes. Tous deux sont rédigés en s(aigya)loka, strophes formées de quatre hémistiches de huit syllabes (c'est ce qu'on a dans le Bhagavatapurana). Le sloka est employé dans de nombreux textes, comme les Lois de Manu. Le MB est fait de 100.000 sloka, est moins homogène que le RY, et comporte plusieurs strates de rédaction. Sur le MB, le sommet est la bhagavadgītā, et le texte est souvent dialogué ; le RY fait le quart de cela, puisqu'il comporte 24.000 sloka, il est considéré comme le premier de tous les poèmes, le poème par excellence : adikalvya. En effet, on s'aperçoit en traduisant le texte, qu'il est écrit dans une langue plus raffinée que celle du MB ; c'est un peu le modèle de toute la littérature ornée et versifiée.

Commençons par évoquer ce MB. Vous connaissez l'histoire : le récit est celui de la lutte entre deux clans rivaux et parents, lutte pour la souveraineté d'Hastinapura, capitale et siège du pouvoir de la lignée lunaire. L'autre lignée, solaire, règne du Ayodhya, lignée à laquelle appartient Râma. Cette ville d'Hastinapura, il en reste des vestiges, elle est au nord-est de l'actuelle Delhi, et le nom d'Hastinapura est souvent donné à Delhi en sanskrit moderne.

Les deux clans qui s'opposent sont en gros des cousins germains : les Pandava et les Kaurava. Les cinq frères Pandava sont les fils du roi Pandu et Yudistira, Arjuna, Bhima et les jumeaux Nakula et Sahadeva. Les Kaurava, littéralement « ceux qui appartiennent au clan de Kuru » (en fait limité aux fils de Dhritarashtra), sont nombreux : une centaine environ, et c'est l'un d'eux, Duryodhana, qui jalouse ses cousins et qui désire le pouvoir pour lui seul : c'est là l'origine du conflit. Se joindra à Duryodhana le demi-frère aîné des Pandava, Karna, qui est abandonné à sa naissance par sa mère.

Les circonstances qui mènent au conflit et aux différentes légendes occupent les quatre premiers livres sur les 18 que comporte ce MB, le livre suivant le livre V est consacré à la préparation au combat, et les livres VI- à X relatent la bataille qui a lieu dans le champ des Kuru ou Kurukshetra, pendant 14 jours, bataille qui verra la victoire des Pandava, et dont ne

réchappent que trois Kaurava. C'est au livre VI que se trouve le fameux chant du Bienheureux ou Bhagavadgītā qui occupe les chapitre 25 à 42, soit 18 chapitres ou chants.

A la fin du MB, Yudhistira abandonne ses fonctions royales au profit de Parikṣit, qui est le petit-fils d'Arjuna ainsi que sa seconde épouse, subhadra. Le MB est raconté à Janamejaya, qui est le fils de Parikṣit. Je vous laisse lire dans le détail ce MB.

Présenté là, le MB est une guerre de succession pour un pouvoir féodal, mais on trouve la notion de devoir, de fidélité à la parole donnée, de courage et d'abnégation. Il faut ajouter à cela des valeurs religieuses, valeurs de piété, de compassion pour l'adversaire, et nos héros sont avant tout humains, passionnés, chevaleresques ou vils, et c'est pourquoi les commentateurs ont pensé qu'à l'origine de cette histoire il pouvait y avoir un événement historique. Différents facteurs font que ces faits pourraient se situer à la fin du second millénaire avant notre ère, ce qui a fait penser à une rédaction du noyau initial de l'œuvre au Xe siècle avant notre ère. C'est une date peu vraisemblable, pour des raisons linguistiques entre autres ; dès le premier quart du XXe siècle, un certain consensus s'est établi parmi les chercheurs européens entre 300 et 100 avant notre ère. C'est dans les milieux indiens qu'on a tendance à vieillir le texte. Quelques remarques sur le texte : on pense généralement à une composition du texte par plusieurs auteurs, sur plusieurs siècles, mais vous verrez que Madeleine Biardeau ne partage pas cet avis, et que pour elle le MB n'a qu'un seul auteur. La tradition attribue à l'ouvrage un auteur mythique qui est lié à cela, et que c'est cet auteur mythique qui raconte ce récit à Janamejaya.

A propos du caractère peu homogène de l'œuvre, que les chercheurs ne manquent pas d'évoquer, je rappelle qu'il existe plusieurs traditions textuelles. Je l'avais évoqué en introduction : deux traditions importantes, une tradition bengali et une tradition méridionale. Dans tous cela vous avez une édition critique, faite par le Bendarkar Research Institute, soit l'université de Pune, publication du XXe siècle ; cette édition critique prétend tenir compte de l'existence de ces deux traditions. M. Biardeau conteste ou atténue le caractère hétérogène du texte, et réfute en bloc l'organisation du texte de cette édition critique, qu'elle trouve très artificielle. C'est pas totalement faux non plus. Du coup, le choix qu'elle fait de l'édition de Pune, qui n'est pas l'édition du Gori.

Quelle est donc cette théorie de M. Biardeau ? Quelle nouveauté propose-t-elle qui remet en cause tant les dates que le caractère hétérogène de l'œuvre ? Son hypothèse de départ est que ces épopées ne peuvent se comprendre que dans le contexte d'une riposte des milieux brahmaniques au bouddhisme. La rédaction du MB marquerait le premier stade de cette riposte, et marquerait le moment où le bouddhisme monté en puissance sous Ashoka serait devenu aux yeux des milieux brahmaniques un danger majeur, car il mettrait en question leur hégémonie. C'est séduisant, comme hypothèse. Voyons les questions de datations : Hopkins, dans *Epic mythology*, plaçait lui les deux épopées entre 300 et 100 avant notre ère ; et lui par contre inversait la date des deux épopées, il plaçait le RY en premier. M. Biardeau plaçait la même fourchette mais avec inversion des textes. Je vais citer M. Biardeau : « c'est l'empire d'Ashoka et non la littérature bouddhique qui a tout déclenché en recouvrant notamment le pays du milieu, foyer à la fois de l'orthodoxie brahmanique selon Manu, et de la bhakti krishnaïte, selon l'épopée. Ce qui permet de situer le MB vers la fin du IIIe siècle, où le début du IIe avant l'ère commune ». Voilà l'argumentation de M. Biardeau.

Elle en ajoute une autre, qui montre le caractère très subjectif (p. 129 du tome 1) de son interprétation. « aussi dépourvu que nos prédécesseurs quant aux dates précises, nous avons cependant une certitude globale qui permet de nous rapprocher de la première épopée sanskrite. le bouddhisme à lui seul... brahmanique, mais l'aide puissante qu'ont apporté à sa diffusion Ashoka et sa diffusion au bouddhisme a accéléré les évolutions en cours du côté brahmanique ». ça reste une hypothèse.

on va maintenant rappeler les éléments historiques dont on dispose pour la période d'Ashoka, pour regarder du côté de ces inscriptions. On va évoquer quelques points d'histoire, en commençant par des rappels sur l'Empire Maurya, puisque c'est bien là que se situe le problème. Ses dates, c'est 313-176 avant notre ère. Si vous avez eu des cours d'histoire sur cette période, rappelez-vous que c'est une des périodes les plus brillantes de l'histoire indienne, une des rares où la totalité du sous-continent est réunie dans un seul empire, même s'il est moins centralisé que ce qu'on a pu penser. Il va falloir attendre la période Gupta, et même le VII^e siècle la période d'Harsha, pour retrouver une situation analogue. Malgré tout Harsha n'avait pas l'étendue géographique de celui d'Ashoka. Dans cet empire Maurya on a deux grands noms, Chandragupta Maurya, qui est le fondateur de cet empire, et Ashoka sous lequel cet empire atteint son apogée.

Chandragupta a la réputation d'organiser remarquablement son empire, avec l'aide de Chanakya. Qui est ce Chanakya? On l'appelle aussi Vishnugupta ou Kautilya, et on lui attribue souvent le texte appelé *Arthashastra*. Mais il semble à peu près certain que ce traité n'est pas antérieur à la période Gupta, et qu'il comporte même quelques éléments postérieurs à la période Gupta. Mais Kautilya est sans doute l'auteur de maximes sur le bon gouvernement. L'*Arthashastra* ne correspond pas à un empire aussi important que Maurya ou Gupta ; il s'agit plutôt de la gestion d'un royaume de plus petite dimension administré directement par le roi, sans l'intermédiaire de puissants chefs de province, comme c'était le cas pour l'empire Maurya. Revenons à nos moutons. On reparlera de l'organisation de l'Empire Maurya à propos d'Ashoka, mais on peut déjà mentionner quelques-uns des renseignements que Mégasthène va nous donner ce sujet. Mégasthène est un ambassadeur envoyé par un successeur d'Alexandre à Pataliputra. L'œuvre de Mégasthène (il faut situer les choses) n'est connue qu'à travers des écrivains postérieurs, Arrien et Strabon. Mais il est certain que cette œuvre est la source majeure dans laquelle puise le monde occidental quand il veut des renseignements sur l'Inde, et ce jusqu'à notre Moyen-Âge. Ce Mégasthène a été frappé d'une façon générale par la puissance et l'organisation de ce fameux empire Maurya. Comment Mégasthène décrit-il cet empire? Il décrit la capitale Pataliputra, Patna. Cette description est confirmée dans les grandes lignes par les fouilles : Mégasthène nous présente cette ville comme entourée de palissades, avec des tours et longée d'un fossée. Cette ville n'est pas une cité mais une agglomération de villages. Au centre de cette cité, le palais royal, qui lui est une vraie petite ville.

On trouve aussi une description qui est relativement précise du système social, avec une division en sept classes, qui va combiner les quatre grands *varna* à différents corps professionnels. Je vous donne les références : Arrien, 11 et 12 et Strabon 15, 1, 39 à 49.

quelle est donc cette division en sept classes? D'abord les philosophes ou sophistes ; ensuite les agriculteurs ; puis les bergers, les artisans et commerçants, les guerriers, les inspecteurs, les magistrats conseillers du roi et administrateurs. Cette division en philosophes, on y trouve des brahmanes et

des shramanes, qui vivent dans la forêt, ces derniers, et il y a une insistance particulière sur leur rôle.

On trouve également, chez Arrien, des allusions à un système d'interdit à base sociale, notamment, je cite « il n'est pas permis de prendre femme hors de sa propre classe, et il n'est pas non plus permis à la même personne d'exercer deux métiers ni de changer de classe ».

On ne trouve par contre pas de notion du bouddhisme, auquel Candragupta a la réputation de ne pas avoir été favorable ; on ne trouve pas non plus d'allusion au jaïnisme, auquel Candragupta se serait converti plus tard. Mais on a peut-être des allusions aux religieux hétérodoxes, désignés par le terme de paLs(rond)an(rond)d(rond)in, qui sont les moines bouddhiques ou jaïns pour les brahmanes. On trouve dans Arrien (11, 9) « on a seulement le droit de se faire sophiste en venant de n'importe quelle classe, car la vie des sophistes est la plus rude de toutes ». Ça fait référence aux renonçants qui sont dégagés du cadre social contraignant. Je vais en finir avec ces Maurya : le successeur de Candragupta est Bindusara, c'est son fils, on sait peu de choses sur lui. Il a été totalement éclipsé par son fils et successeur, Ashoka. Il monte sur le trône en 289, avec l'aide de Canakya, et il aurait régné jusqu'en 264 ou 261. Selon certaines sources indiennes, ce Bindusara est un conquérant inlassable, qui aurait étendu l'empire vers le sud, ne laissant que l'extrême sud et le Kalinga (soit l'est) hors de son domaine. Selon d'autres sources indiennes, il se contente de calmer des révoltes, provoquées par la brutalité des gouverneurs provinciaux. C'est aussi un protecteur des sectes brahmaniques : il est entouré de religieux errants dont on ne connaît pas l'obéissance. Son fils aîné qu'il avait choisi comme successeur est assassiné par le cadet, Ashoka, qui prend le pouvoir dès la mort de son père. On va s'arrêter là et on reprendra sous Ashoka, qui ne démarra pas là tout à fait dans le bouddhisme.

4 novembre

On va parler des ajivika, je vous avais déjà parlé de cette secte. Vous avez ce livre de, A. L. Basham, *History and the Doctrines of the Ajivikas*. Je vous ai apporté aussi *Les inscriptions d'Ashoka* de Jules Bloch, grand spécialiste de moyen indien, professeur de Mme Kaya, réédité en Belles Lettres. Membre de l'institut, professeur à Paris III : quand la Sorbonne a éclaté, elle a choisi de mettre le sanskrit à Paris III et non à Paris IV. philo et histoire de l'art sont restés à Paris IV. Paris III avait de l'histoire de l'art, XXX est arrivé à pris ça en main, spécialiste du jaïnisme et du moyen indien. À la mort de son maître Jules Bloch, Kaya a hérité de sa bibliothèque, linguiste, spécialiste de moyen-indien : sa bibliothèque est précieuse.

On en était à notre ami Ashoka : je ne vais pas reprendre tous les éléments de sa vie, mais quelques-uns, notamment ce qui touche au bouddhisme. Cet Ashoka est la plus haute figure politique et spirituelle de l'Inde ancienne (je cite M. Lamotte, qui a beaucoup écrit sur le bouddhisme). Les sources grecques qui connaissent bien ses prédécesseurs l'ignorent, alors que Ashoka, lui, parle de plusieurs souverains hellénistiques dans ses inscriptions. Du côté indien, il est connu par ses inscriptions et par une abondante littérature hagiographique bouddhique, mais cette littérature est tardive et difficile à utiliser.

Ce que l'on sait à peu près, c'est qu'Asoka avait été gouverneur à Taxila, au Pendjab, puis gouverneur de l'Abanti (région de Dujain), et il prend le pouvoir environ en 264 avant notre ère, après la mort de son père et l'assassinat de son frère. Son sacre intervient quatre ans plus tard, aux

environs de 260 : tout cela, on le sait par les inscriptions. 9 ans après son sacre, donc en 251, il se livre à la conquête du Kalinga, c'est-à-dire en gros la région côtière de l'Orissa actuelle, et c'est une conquête très violente, au cours de laquelle il avoue avoir tuée 100.000 personnes et déporté 150.000 personnes. A la suite de cette conquête on peut dire qu'Ashoka contrôle pratiquement tout le sous-continent indien, sauf l'extrême sud. C'est alors qu'il est saisi de remors : dégoûté par la violence, il se convertit alors au bouddhisme. Il devient dans un premier temps un fidèle laïc, qui se consacre au bien de la communauté bouddhique. Il semble que ce soit une conversion en deux temps : dès la neuvième année (en 251) il devient un fidèle laïc ou upasaka, puis deux ans plus tard il se rapproche vraiment de la communauté. C'est sans doute là la grande chance du bouddhisme : à partir de cette conversion Ashoka arrête sa politique de conquête (mais comme je viens de le dire il avait déjà à peu près tout conquis), pour se consacrer aux œuvres pieuses et à l'administration de son empire. Il va prêcher la loi dans des édits qui vont être gravés à travers son empire, et dont la répartition nous donne une idée approximative des limites de cet empire. Ici il y a quelques exemples, vous avez une carte avec l'Empire Maurya et certains édits. Pilier célèbre de Lauriya Nandangarh.

Cette conversion d'Ashoka a été la grande chance du bouddhisme, car jusqu'à présent il s'était étendu que grâce à l'appui de particuliers, essentiellement de la classe marchande, classe qui ne fera jamais défaut au bouddhisme. Cette communauté, de même que le Bouddha, n'avait jamais combattu les autorités politiques. Le bouddha lui-même n'avait jamais prêché la révolte contre le système des castes : il l'a surtout ignoré. Jusqu'à la conversion d'Ashoka, le bouddhisme est une secte parmi d'autres, mais sans plus. Cette unification politique, déjà accomplie sous les premiers Maurya, et l'établissement de routes commerciales, ont dû faciliter l'expansion de ce bouddhisme à travers l'Inde, et ceci dès le I^{er} siècle, mais ceci s'est fait sans aide du pouvoir politique, nous n'avons pas de trace d'une faveur quelconque accordée au bouddhisme par les deux premiers Maurya.

La conversion d'Ashoka est une conversion pacifique on pourrait dire, elle n'a pas été accompagnée d'une conversion forcée des habitants ; Ashoka, ainsi que ses successeurs immédiats, vont conserver une neutralité bienveillante envers toutes les religions de l'empire. Il est caractéristique, à ce propos, que deux des plus anciennes inscriptions d'Ashoka, datées de la douzième année du sacre, soient relatives non pas au bouddhisme mais à la secte concurrente, c'est-à-dire aux Ajivikas : il s'agit du don des grottes de Barabar aux Ajivikas. Les étudiants d'histoire de l'art connaissent ces grottes, notamment la grotte de Lomas R(ond)s(ons)i, car on tente de retranscrire dans la pierre une architecture de bois (Bihar).

Revenons aux édits d'Ashoka. On peut dire qu'ils ne sont pas sectaires, en dépit de l'engagement personnel d'Ashoka. Il y proclame sa conversion, mais sans exiger d'être suivi. Il place malgré tout la tolérance au premier rang des principes moraux qu'il prêche. D'une façon générale on peut dire que le bouddhisme n'occupe qu'une place très réduite dans ses édits, même si les édits mineurs sont placés sous son égide. Petite explication : ces édits relèvent de différentes catégories : il y a des édits mineurs, gravés sur rocher, et qui répètent tous un texte relativement court. Ces édits mineurs sur rocher datent de l'an dix du règne d'Ashoka. A côté de cela, la seconde catégorie des édits, dits majeurs, sont sur rocher également, et ils sont datés des XII^e et XIII^e années du règne de l'empereur Ashoka. On a là un groupe de douze textes,

reproduits un certain nombre de fois. Il s'y ajoute deux édits qu'on ne trouve qu'au Kalinga.

Passons à la troisième catégorie : les édits gravés sur pilier, qui datent des 26^e et 27^e années. On a là un ensemble de sept textes, qui sont répétés en plusieurs sites. A cela s'ajoute des édits particuliers, constitués par des versions synthétiques grecques ou araméennes des édits sur piliers, on a des édits bouddhiques et des donations diverses. Jules Bloch donne exactement la répartition ici.

A travers ses édits Ashoka insiste beaucoup sur la nécessité d'avoir une foi personnelle, une attitude religieuse précise, mais il dit bien que c'est un choix personnel. Il reconnaît à toutes les sectes un seul et unique but : celui de conduire leurs fidèles à la libération. Et la position du roi est particulière, dans la mesure où le roi est le père de ses sujets, il ne peut que respecter leurs croyances personnelles. Ceci explique les libéralités d'Ashoka envers les sectes de tout genre, et rend moins surprenant que les deux ou trois monuments rupestres datés d'Ashoka ne soient pas bouddhiques, mais justement donnés aux *AlJiLvika*.

Cette tolérance qu'il pratique pour lui-même, il souhaite l'imposer : on a à ce sujet un édit qui prescrit aux sectes de s'occuper de l'essentiel et d'éviter de se combattre. Cette tolérance sera par la suite un trait constant de l'histoire de l'Inde, avec bien entendu des exceptions, comme toujours : cela explique pourquoi un même souverain peut construire des monuments à des cultes sectaires opposés.

En dépit de cette tolérance, il est évident malgré tout que le bouddhisme occupe une place à part dans l'esprit d'Ashoka. Les édits mineurs proclament le *dharma* d'Ashoka comme une conséquence directe de la conversion du roi. L'édit n°8 suggère que c'est un pèlerinage à Bodhgaya, lieu de l'éveil du bouddha, qui a inauguré le changement de politique cf p. 112 de l'édition de J. Bloch. Cette place à part a dû favoriser le bouddhisme, et faire que le règne de l'empereur Ashoka corresponde au moment où le bouddhisme prend le premier rang parmi les sectes. Cette expansion est pacifique, marquée par une volonté d'adaptation des idées populaires aux idées bouddhiques (et non une conversion forcée), et c'est une expansion bien attestée par les chroniques singalaises, même si elles exagèrent un peu (en parlant de l'envoi de missionnaires à travers toute l'Inde). La paix bien réelle qu'Ashoka a établie a considérablement favorisé l'extension du bouddhisme.

Maintenant on va essayer de voir, en dehors de toute littérature hagiographique, de toute façon postérieure, quels renseignements précis nous avons sur l'établissement du bouddhisme à l'époque d'Ashoka. Dans les édits, en dehors de l'évocation de la conversion et de la piété d'Ashoka, le bouddhisme est traité comme une secte comme les autres, mais deux édits sont dédiés à la communauté, et deux inscriptions sont des faits ponctuels : la première est l'inscription de Nagalisagar, que vous avez sur le polycopié. Cette inscription commémore la restauration du stupa d'un Bouddha qui n'est pas le bouddha historique : elle confirme l'existence, dès avant Ashoka, de la présence d'un culte des reliques, un culte centré sur le stupa, déjà considéré comme un monument et non plus comme un tumulus funéraire. D'autre part cette inscription nous indique que la théorie des bouddhas successifs existait déjà. Autre inscription, celle qui suit, de Lumbini. L'inscription commémore un pèlerinage et des fondations sur le lieu de la naissance du bouddha. Elle confirme ainsi que dès cette époque il y avait une sacralisation des hauts lieux de la vie du bouddha, et que ces lieux étaient déjà transformés en centre de

pèlerinage privilégiés. D'autre part, cela atteste également du fait que dès cette époque la biographie légendaire du Bouddha est en voie d'élaboration. En effet, Lumbini n'est pas le lieu de naissance du bouddha, il s'agit de Kapilavastu (cf article d'André Barreau, « Lumbini et la naissance du futur Bouddha, BEFEO, n°76, 1987, p. 69-81, téléchargeable sur le site persé). Voir Barreau et Lamotte pour le bouddhisme.

Dans le même ordre d'idée, le début du 8^e édit sur rocher fait allusion à un lieu de pèlerinage sur la boddhi, mais ce texte pose problème : il y a une idée de pèlerinage, mais le texte parle plutôt de « tournée ».

À propos des monuments bouddhiques, plusieurs questions se posent. Mis à part quelques piliers, il ne reste aucune trace certaine des très nombreux monuments que la tradition attribue à l'empereur Ashoka. Cela étant, on peut opposer à cela que des stupa, qui auraient pu être construits par Ashoka, auraient par la suite été restaurés, c'est-à-dire enveloppés dans une structure beaucoup plus ample. Vous voyez que l'allusion au stupa qui a été agrandi dans l'édit de Nagalisagar, on a agrandi du double le monument. C'est une façon de faire : ainsi d'autres stupa ont pu être recouvert et agrandi.

Même problème pour les monastères : certains étaient en matériau léger et ont disparu ; les autres, rupestres, ne sont pas attribuables à une secte donnée sauf si on y trouve une inscription. À part cette inscription sur les grottes de Barabar, dans la structure même de la grotte, rien n'indique qu'elle est d'une obédience ou d'une autre. Tout ce que l'on sait, c'est que le bouddhisme ou les autres sectes ont reçu de nombreuses donations.

En ce qui concerne les deux édits, à présent, spécifiquement bouddhiques, on notera les points suivants : celui de Bhabra et Kausambi, Sanci et Sarnath. Commençons par l'édit de Bhabra, qui date de 247 (an 13 du sacre). Dans cet édit on trouve une liste de sermons sur la loi à lire dans les communautés. L'intérêt, c'est qu'on trouve des noms de texte pas tous connus par ailleurs, mais cette inscription atteste de l'existence à cette époque d'un canon bouddhique bien établi, et dans lequel Ashoka fait un choix. On remarquera également le souci politique d'assurer et d'affirmer un certain contrôle sur la communauté dont, d'après Mgr Lamotte, le succès et l'enrichissement devait multiplier l'évocation, qui n'était peut-être pas toujours désintéressé.

Enfin l'édit de Kausambi. On a là, vous le voyez, un texte très corrompu, mais qui fait allusion à une lutte contre des schismatiques. C'est assez difficile à lire. On peut voir que ceux qui attentent à l'unité de la communauté doivent être réduits à l'état de laïc, et doivent revêtir un habit blanc, par opposition à l'habit jaune safran que portent les moines. Ils sont exclus des monastères. Ce texte doit être diffusé dans les monastères, et parmi les laïcs, qui en seront informés. Ce texte ambigu et susceptible d'interprétations diverses, on peut y voir une allusion à un schisme qui menace l'existence même de la communauté dans son ensemble, mais on peut aussi y voir des querelles locales. Mais il est certain que la tradition postérieure mettra en rapport le concile de Pataliputra, concile qui se serait tenu sous le règne d'Ashoka en l'an 236 du nirvana, soit en 242 avant JC. On met en rapport ce concile de Pataliputra et le schisme qui aboutit à la rupture entre les stāvīra, qui sont des rigoristes, et les mahāsāṃghika ou « partisans d'une grande communauté », qui eux sont plus ouverts au problème des laïcs. Ce même concile aurait été marqué par l'envoi de missionnaires en Inde et à Ceylan. Là aussi, on ne sait pas exactement quelle est la vérité : on a toutes ces chroniques qui nous racontent une histoire, il y a toujours un fond de vérité dans ces chroniques, mais elles enjolivent. Tout ce qu'on peut dire, c'est que

l'extensio majeure du bouddhisme se fait sous le règne d'Ashoka.

Revenons à notre propos, qui était le MB. Ce que l'on peut tirer de ce que l'on vient de dire. Le bouddhisme très certainement doit beaucoup au règne d'Ashoka, mais le rôle du souverain dans ce domaine est peut-être moins assuré en dépit de ce que prétend la tradition bouddhique postérieure. Cependant il n'est pas du tout certain qu'une réaction brahmane ait été ressentie comme une nécessité face à cette expansion du bouddhisme sous le règne d'Ashoka. On peut souligner malgré tout que le successeur d'Ashoka, quifondera la dynastie suivante (les Shunga en 187 : Pusyamitra) sera, lui, par contre, un défenseur de l'orthodoxie brahmanique.

Pour conclure, si vous voulez, sur Madeleine Biarreau. on peut dire que le présupposé, ou l'hypothèse de départ qu'elle envisage, la conduise à des déductions qui ne sont acceptables que dans la mesure où son hypothèse se vérifie. Et finalement, pour elle, c'est un fait établi – ce qui est loin d'être établi pour le moment. Elle parle d'un seul auteur : le MB, oeuvre d'un poète probablement unique, ayant travaillé sans doute sous la protection d'un ou plusieurs petit roi allié. C'est pourtant peu probable qu'il n'y ait qu'un seul auteur. On reparlera, à propos de la Bhagavadgītā, je présenterai un livre la semaine prochaine. La date proposée par Biarreau est justifiée par celle du règne et de l'action d'Ashoka. Son hypothèse de départ va assez loin, car elle cadre le MB, elle lui donne l'âge du règne d'Ashoka. Ensuite, les manques : les épopées ne parlent pas du bouddhisme, or pour Biarreau la meilleure moyen de combattre l'ennemi c'est de l'ignorer. Bof. Elle a quelques présupposés qui sont encore plus parlant à propos du RY : elle dit que les raksasa, peuple ceylan, seraient en fait la personnification du bouddhistes, dont le RY parlerait à mots couverts. On peut lui opposer de façon assez simple que dans les jataka bouddhique les raksasa peuplent aussi Ceylan. Je vous laisse lire Madeleine Biarreau. Comme spécialistes des épopées, il ya les élèves de M. Biarreau, et les conférences de Dubrovnic qui ont lieu tous les trois ans (et la publication des actes), mais on est plus dans la mythologie et le social (cf Goldman aux USA). Le prochain en janvier 2012 à Delhi, le dernier l'année dernière au Japon. Au Québec travail sur le Harivam(rond)sa, considéré comme un appendice au MB. Australie avec Beyley*, que critique Fezat.

Disons quelques mots sur le RY : il est plus court et plus homogène que le MB. Je pense vous avoir fait remarqué ue ce RY était un des plus grand livres de l'humanité, qu'il est à l'origine de plusieurs autres RY, les uns en sanskrit, les autres dans des vernaculaires indiens (Tulsidas), dravidiens (un RY tamoul), et en dehors de l'Inde tous les pays indianisés possèdent leur propre RY. Tous ces ouvrages reprennent en gros l'organisation de l'ouvrage de base, celui de Valmiki, même si vous y trouvez des contradictions et d'autres versions de récit. ainsi le RY du sud est sont presque tous bouddhisés : Rama y devient un boddhisattva, soit un futur bouddha. Sur l'auteur Valmiki, on ne sait pas grand chose, mais l'unité de composition très sensible dans le RY, contrairement au MB, laisse supposer que son nom correspond à un personnage historique. Il n'y a que le 7e et dernier livre du RY dont on s'accorde à considérer qu'il est d'une autre main et donc postérieur.

Le nom même de RY peut prêter à spéculation : elle souligne que la traduction littérale est normale du titre est « la marche de Râma », il s'agit donc du long voyage qui amène Râma d'Ayodhya à Lanka, et le retour de Râma vers sa capitale. Mais elle fait remarquer également que ce titre peut se comprendre également par « la marche vers Râma », car c'est RaLma-aLyana, ou bien « la marche en Râma », ce qui suggère que Râma offre un refuge à ses

dévôts. C'est une idée qui est intéressante, idée malgré tout qu'il est difficile d'appliquer au RY de Valmiki à l'époque de sa rédaction. En effet on va le voir dans la suite du cours : Râma ne devient réellement qu'un dieu suprême qu'à partir du Xe siècle, on a des prémisses, mais ce n'est qu'au XIIe siècle qu'il devient un grand dieu par lui-même. Au XIVe siècle ce sera bien établi et son nom servira à désigné le nom du dieu unique de groupes entre islam et hindouisme, ainsi le poète Kabir.

La trame du récit, vous la connaissez à peu près : Râma, dont les trois frères sont Lakshmana, Bharata et Shatrughna, doit hériter de son père Dasharatha, roi d'Ayodhya, mais à la suite des manoeuvre de Kaykeyi, mère de Bharata, Dararatha envoie son fils en exil. Râma obéit, et quitte Ayodhya en compagnie de sa femme et de Lakshmana. Au cours de cet exil, Sîtâ est enlevée par Varana, roi de Lanka. Aidé par les singes, dont Hanuman et Sugriva, Râma va à Lanka, vainc Ravana, et rentre à Ayodhya, où il arrive après la mort de son père.

Parlons des protagonistes, notamment de Râma : c'était un modèle de vertu, un héros, presque infailible, mais surtout le meilleur et le modèle des rois ; enfin, un avatar de Vishnou. D'autre part ses vertus morales sont multiples : il respecte le dharma, sa bonté est native, mais on remarque aussi quelques failles : le combat entre les singes Vpalin et Sugriva il tire dans le dos ; on va voir aussi au retour de Sîtâ à Ayodhya, mais ces failles s'expliquent surtout par le côté humain du personnage. Il est le meilleur et le modèle des rois avant de monter sur le trône. Ça se onfirme à son retour ; de façon plus générale, en tant que roi il est considéré comme le successeur et le substitut d'Indra.

Râma, avatar de Vishnou : c'est un thème plus souvent suggéré qu'affirmé avec force. Cela apparaît au début de l'ouvrage, à propos de l'origine de Râma. Sur terre le roi Dasharatha et ses quatre épouses désirent une progéniture. Sur le plan cosmique les dieux souffrent de la toute puissance de Râvana, qui lui, autrefois, a reçu la faveur de ne pouvoir être tué que par la main d'un homme. Les dieux demandent donc à Vishnou de descendre sur terre. Celui-ci se partage en quatre parcelles, et il s'incarnera comme les quatre fils de Dasharatha, et provoquera la mot de . La mère de Râma recevra la part la plus importante de la nourriture sacrée. Mais fondamentalement il n'est qu'un avatar partiel. Cela dit, le gros du récit (enfance, jeunesse et exil dans la forêt) ne contient que des allusion à la nature surhumaine de Râma. Il faut attendre le livre VI (yuddhakanda) pour que sa nature d'avatar soit clairement exprimée. Ainsi, lorsque Ravana se prépare à combattre, l'un de ses conseilles l'en dissuade, en lui disant, je cite, « Râme, c'est Vishnou qui a pris le corps d'un homme », (VI, 26). Simultanément, la différence entre Lakshmana et Râme est souligné (VI, 47), par une expression qui indique qu'il est une parcelle de Vishnou et non Vishnou lui-même.

Autre point, après la mort de Râvana, sa première épouse, Mandodari, s'exclame, que vu la grande puissance de Râvana, seul, je cite, « le grand yogn, celui qui n'a ni commencement ni fin, l'âge universelle, Vishnou, a pu causer sa mort » (VI, 111). on va peut-être s'arrêter là. Je continuerai sur le personnage de Râma, et puis on dira quelques mots des autres personnages : on en reviendra à la chronologie des épopées selon Biardeau, puis on parlera de la BG. Michel Hulain* vient de publier une nouvelle traduction aux Belles Lettres, c'est une traduction révisée d'Emille Sénart. Maintenant, je préfère que vous gardiez l'ancienne édition bilingue qui est mieux. L'intérêt de cette nouvelle édition, c'est qu'il traduit aussi le commentaire de Shankara (prof à

Paris IV avant François Chenet), il continue beaucoup à s'investir, et il publie, comme beaucoup de gens à la retraite, ce sont des cours remaniés, etc. Il était en particulier spécialiste du bouddhisme et du vedanta de Shankara (on a traduit les Bhrama-sutra).

18 novembre

Aujourd'hui on va retourner en 1968 j'allais dire car la BV a été très à la mode. On en a beaucoup parlé à l'époque car les Beatles sont allés à RishiKesh faire leur retraite. Je leur parle toujours de leur guru, le rishi Mahesh, qui est allé en Californie et qui a un site sur lequel vous pouvez récupérer pas mal de textes, tel que le Bhagavatapurana, et autres textes sur le védisme. (le site est vedanta qqch). On a la BG en classiques en poche, et celle publiée aux Points Essais en 1972 de Anne-Mare Enoul et Olivier Lacombe, et dans le recueil de textes de Enoul elle la reprend, c'est paru il y a longtemps, ça met l'accent sur les aspects philosophiques du texte. Enfin dans une petite collection qui coûte 2,29 chez les libraires, de Sylvain Lévy, grand indianiste qui a surtout travaillé sur le théâtre : sa traduction est excellente, elle est très proche du texte sanskrit, elle est très fidèle. Enfin vient de sortir cette BG en points sagesse, ça reprend la traduction de Sénart par Hulein. Elle est assez fidèle, il a changé quelques termes, ça ne bouleverse pas la traduction. Mais il y a ses notes, prof de philo à Paris IV avant François Chenet, il a une grande connaissance de l'Inde, notamment linguistique (il a une formation classique). Il a repris le commentaire de Shankara de la BG. Parfois c'est une glose avec reprise du texte et des synonymes, mais il y a des passages quand même sur lesquels Shankara s'est un peu étendu. Là aussi, si vous êtes intéressés par le Vedânta, on reparlera de Shankara, du livre de Hulein sur Shankara. D'autre part j'avais vu que le lecteur allait traduire la BG avec vous. Hulein a cette qualité qu'il ne critique jamais les gens quand il propose quelque chose. Il tient compte de ce que disent les uns et les autres.

Quelques généralités en introduction : c'est la portion la plus célèbre du MB, et aussi le texte indien le plus connu au monde. On a là un poème de 700 vers, réparti en 18 chapitres, et qui dans le MB se situe au moment où débute la grande bataille entre les Pandava et les Kaurava. Le sujet de cette BG est un dialogue entre Arjuna, qui est le plus parfait des rois, et le chef des Pandava, et son cocher Krishna, qui est une forme de Vishnou, comme vous le savez également. L'objet de ce dialogue est de savoir qui doit l'emporter, de la nécessité de tuer pour vaincre dans la bataille ou de celle de se laisser tuer pour éviter de recourir à la violence. Et de ce dialogue entre Krishna et Arjuna vont jaillir toute une série de notions nouvelles qui vont désormais dominer dans tous les mouvements religieux qui se réclament du brahmanisme. Ce sont les notions de « dieu suprême », de « libération », etc. Et de plus, on va trouver dans cette BG, la première présentation un peu formelle de deux des grands points de vue ou dars(aigu)ana, qui sont le SaLm(point)khyā et le yoga, deux dars(aigu)ana qui seront mis en forme plus tard (on verra cela la semaine prochaine) : pour le sankhya il s'agira des sankhyakarita, et les yogasutra pour ce qui concerne le yoga.

Passons, après cette rapide présentation, au texte lui-même. Vous voyez que les chapitres ont tous un titre. Ces titres n'existaient pas à l'origine, c'est des titres qui ont été ajoutés dans un second temps, et tous ces titres se terminent par le mot yoga. on peut bien sûr y voir une affirmation de l'importance attribuée au yoga dans tout le texte, dans tout l'ouvrage, et une des façons de rendre ceci est de traduire les titres comme des dvandva, soit

« le yoga et telle chose ». En ce qui concerne ce terme *yoga*, il est difficile à définir précisément. Cela s'avère assez difficile dans la mesure où le terme recouvre de multiples acceptions. Le terme ne fait pas toujours strictement référence, justement au yoga codifié dans les *yogasultra* ; de toute façon sa rédaction est postérieure, mais ce terme peut souvent être rendu par « effort », ou bien encore par « discipline », un effort ou une discipline dont le but est la délivrance. Malgré tout ce terme de yoga peut garder un sens technique, et désigner à ce moment-là les méthodes psycho-physiologiques que vous connaissez, qui visent à unifier la pensée, mais le terme peut se rapprocher de celui de *bhakti*, soit de « dévotion », et cette *bhakti* est le thème directeur de la BG.

D'autre part, j'aborderai simplement la question mais ce n'est pas mon propos, voyez ce que dit Hulin dans ses notes : cette BG telle que nous la connaissons comporte plusieurs strates de rédaction. Ça se voit à propos du Sam(rond)khyā, plusieurs exposés ne sont pas de la même période. On voit aussi beaucoup de répétitions, on finit par se lasser.

On va prendre le texte dans son ensemble comme l'Inde le voit depuis une dizaine de siècles, voire plus. C'est une aide à la lecture plus qu'autre chose. Le premier chapitre, c'est Arjuna-visada-yoga, soit « le yoga et l'angoisse ou le désarroi d'Arjuna ». Ce premier chapitre, c'est la mise en scène du texte, avec Drtarāstra et son cocher ou *sūta* nommé Sanjaya. Sanjaya va raconter à Drtarāstra. Drtarāstra disparaît du récit, alors que Sanjaya intervient pour lier les différents moments de l'entretien entre Arjuna et Krishna, également pour tirer la conclusion de l'ouvrage dans les derniers vers du chapitre 18.

Le premier vers est sans doute le vers sanskrit le plus célèbre ; il situe la scène sur un double plan, historico-géographique et socio-religieux. « dans le champ de la loi, dans le champ des Kuru ». Attention à ne pas traduire, comme Sénart et Hulin, *dharma* par « sacré ». Ensuite c'est la présentation des deux armées (v. 2-25), présentation qui s'achève par l'évocation du trouble d'Arjuna devant le combat fratricide (26-27). La fin du chapitre est un discours d'Arjuna, qui s'adresse à Krishna et qui l'interroge sur le bien-fondé de la bataille, se demandant s'il ne doit pas tout simplement accepter sans combattre les coups de ses ennemis plutôt que de se lancer dans ce combat fratricide. (28-47).

Le chapitre II s'intitule sam(rond)khyā-yoga, il fait 72 vers, « le samkhyā et le yoga », soit, selon Hulin, « spéculation et pratique ». Désormais c'est le dialogue entre Arjuna et Krishna, et Krishna commence par sermonner Arjuna. Ensuite, il expose les principes de fonctionnement de l'univers selon le sam(rond)khyā (13-39), puis il expose le caractère incontournable du yoga (39-53). En ce qui concerne le premier point, l'essentiel est de bien comprendre que la trame de l'univers et l'âme individuelle traversent le temps et sont indestructibles. Par exemple aux vers 17 et 18 « indestructible est la trame de cet univers ». Il en résulte un combat, et que l'accomplissement du devoir personnel ou *svadharma* passe avant toute chose (cf v. 31). Ça finit par « je t'ai exposé la doctrine (*bodhi*) selon le samkhyā ; écoute-la selon le yoga ». Ici la mention du sam(rond)khyā est elliptique, mais par la suite on va rencontrer de multiples allusions, notamment la mention des trois *gun(rond)a* ou *guṇa* de la nature (*prakṛ(rond)ti*), et cette notion de *puruṣ(rond)a*, soit d'esprit, ou de « monade spirituelle », comme l'appelle Hulin. On reverra le smkhyā ; c'est un système qui justifie et explique les conceptions cycliques qui sont sous-jacentes tant à la doctrine de la transmigration qu'à la cosmogonie. Une première forme de samkhyā est le samkhyā épique, à l'époque où il n'est pas

totallement codifié, on retrouve les deux purus(rond)a, et la nature inerte : c'est de la nature qu'est émise toute la création. Du côté du yoga, les choses sont posées dès le début : il s'agit de s'affranchir du *karman*, ceci toujours au vers 39. Pour s'affranchir du *karman*, il faut s'affranchir du monde sensible qui aveugle. Il faut se préoccuper uniquement de l'acte, jamais de ses fruits, et en gros il s'agit de dépouiller tout attachement et, en restant stoïque, c'est-à-dire indifférent au succès ou à l'échec d'un acte, qui est dicté par le devoir personnel ou *svadharma*. Ainsi au vers 47-48, « ne te préoccupe que de l'acte, jamais de ses fruits ». Ainsi on pourra se détacher des Védas, ou du moins d'un attachement aveugle aux Védas (v. 42-43). En fait leur objet est le monde sensible, et le détachement complet auquel conduit le yoga par une discipline mentale, par un effort de concentration, permet de se placer hors d'atteinte de ce monde sensible. La suite du chapitre est une présentation, et une célébration de ce yoga sans lequel il n'y a pas de vérité, pas de méditation, et sans méditation point de repos, et sans repos point de bonheur. Le chapitre se termine en présentant la délivrance atteinte par celui qui est parvenu à ce repos, une délivrance ou nirvaLn(rond)a, terme bouddhique au départ. A ce stade du texte on peut penser que c'est un emprunt direct au bouddhisme, car la BG répond sans doute un peu au bouddhisme malgré tout, on a parlé de Madeline Biardeau et de la montée du bouddhisme sous Ashoka. A un moment ça devient un synonyme de moks(rond)aL. Ce chapitre se termine sur ces mots : lecture.

Le chapitre suivant est le *karmayoga*, donc « karma et actes », ou « yoga des actes ». Les actes sont indispensables, et l'inaction ne peut pas à elle seule conduire à la perfection. Les actes sont même indispensables pour le dieu suprême ; par exemple au vers 24. Malgré tout l'inactivité ne doit concerner que les actes prescrits, littéralement à faire 3.19, *karyam karmaL* ; et pour éviter le péché il est essentiel de brider ses sens et de vaincre le désir. Souvenez-vous aussi du *désir*, dans le bouddhisme la soif. Ceci exprimé en termes de sam(rond)khyā veut dire qu'il faut éviter de rester dans l'inaction, suscitée par le dernier *gun(rond)a* ou dernière qualité, soit le *tamas*. Il faut éviter d'agir sous la pression du *rajas*, qui est le deuxième des trois *gun(rond)a*, ceci est donc l'objet de la fin du chapitre, à partir du vers 39, mais ceci sera repris et développé de façon plus explicite dans le chapitre 14.

Passons au chapitre 4, qui fait 42 vers, ou jn(tilde)aLnakarmayoga, « le yoga, les actes et la connaissance ». Krishna va commencer par justifier de l'ancienneté de son enseignement, en évoquant la théorie des avatars. Bien sûr il ne s'agit pas de la doctrine classique des dix avatars, on en est loin, c'est une première mise en forme de cette doctrine, mais il explique que depuis les origines il est apparu sur terre à chaque fois que la loi, c'est-à-dire le *dharma* chancelait, et que la non-loi, l'*adharma*, apparaissait. cf v. 7-8. Krishna se présente ensuite comme le créateur de la division en quatre varn(rond)a ou quatre grandes classes, dont chacun a son propre devoir. C'est une question que l'on va revoir plus en détail dans le chapitre 18, au vers 40 à 48. Krishna fera ensuite un éloge du sacrifice (v. 24-32), sacrifice qui peut apparaître comme étant le bon acte par excellence, mais il affirme que supérieur à tous les sacrifices matériel est le sacrifice de la connaissance (v. 33), c'est elle qu'il faut acquérir, car quand on possède cette connaissance on ne tombe plus dans l'erreur (v. 35), on traverse alors tout l'océan du mal (v. 36), et la connaissance en fait est le purificateur suprême, qui ne s'obtient que par le yoga et par la foi (v. 38-40). Ce yoga libère de l'action, et la connaissance du doute (v. 41).

On passe ensuite au chapitre V, *samnyasayoga*, « le renoncement et le

yoga ». Ici on voit que renoncement et yoga mènent au salut, mais le renoncement est inférieur au yoga, étant entendu que samkhya et yoga sont inséparable. On trouve dans l'ensemble du chapitre un exposé sur la supériorité de ce yoga, et ici il s'agit bien de ce yoga technique de concentration, donc supériorité de ce yoga sur un simple renoncement, un simple passage à l'état de samyasin. Le texte n'évoque pas à proprement parler les stades de vie ici, alors que c'est une doctrine déjà en place.

Chapitre VI, dyanayoga, contemplation ou méditation, unde vient le terme « zen », par transformation phonétique. Le vrai renoncement est le yoga, et le vrai yogin celui qui accomplit les actes prescrits sans se préoccuper de leurs fruits, mais pas celui qui néglige les rites (v. 1-2). L'inaction n'est bonne que lorsqu'elle est le résultat du yoga (v. 3). Ici c'est bien encore de l'aspect technique du yoga dont il est question : le yogin doit s'appliquer à reconnaître en lui l'absolu, absolu qui est donc Krishna (29-32) : il redécouvre l'atman en tous les êtres, l'homme gouverné par le yoga. On retrouve l'idée de *tat tvam asi* de la Chandogya-upanishad. Ensuite le dialogue reprend un peu, et Krishna professe que « tant que l'on n'a pas atteint la perfection de la discipline yogique on renaît, mais tout progrès se fait par une renaissance plus apte à l'obtention de la perfection (v. 41-43). Le yogin parfait est celui qui aime Krishna d'une foi profonde, autrement dit, si vous voulez, la fusion en l'absolu, le brahman donc, atteint sa plénitude dans la fusion en Krishna par la *bhakti*. Ainsi elle est très proche de la *bhakti*. On peut relire ce que dit Biardeau sur ce point.

Le chapitre VI à présent, jñ(tilde)ana-vijn(tilde)ana-yoga, soit « yoga et exposé de la connaissance », le terme vijn(tilde)ana n'est pas facile, 30 vers. Peu d'hommes connaissent le bienheureux qui possède une double nature. Sa nature inférieure se traduit par les huit manifestations de la nature (prakṛ(ron)ti), et on trouve quelques éléments du sam(ron)khyā. Les cinq éléments + manas (esprit), buddhi (esprit), et ahamkara, soit l'égo. Avec ces huit essences on parle de protosamkhya ou samkhya épique. Quant à la nature de Krishna elle est transcendante à l'univers toute entier (1-5), Krishna en est la trame, de même que sa nature est la matrice de tous les êtres (v. 6-7). Pour exprimer cela, on va avoir à la suite toute une série de comparaisons, telle que « dans l'eau je suis le goût », etc (v. 8 et suivants). Reprenons après cette série de comparaison. S'il connaît tout le monde, personne ne le connaît lui-même (v. 26). Seuls ceux qui prennent refuge en lui peuvent reconnaître en lui l'essence de tous les êtres.

Le chapitre 8, c'est taraka-brahma-yoga, soit « la traversée, le salut ». Sur une question d'Arjuna, Krishna va donner une série de définition, dont celle du brahmane, qui est l'impérissable ; il va aussi définir l'âme individuelle ou adhyatman, âme individuelle qui est la nature propre de chacun (v. 3). Le brahmane n'est accessible que par celui qui connaît, et connaître le brahmane c'est la fin des renaissances. On va retrouver ici dans ce chapitre une célébration du yoga, qui est présentée comme le principal instrument de connaissance, également présenté comme supérieur à l'étude du Vēda, au sacrifice, à l'ascèse et au don.

Le chapitre suivant ou chapitre 9, rajaguya-yoga, soit « yoga et mystère royal » : c'est Krishna, le bienheureux ou bhagavat, qui est responsable de tout. tous les êtres sont en lui, et retournent à lui (v. 7). On a une longue assimilation de Krishna à tous les aspects, tous les éléments, tous les instruments du rite sacrificiel, qui se terminent par l'affirmation que c'est lui l'objet et le maître de tous les sacrifices. Mais ceux qui pratiquent ces sacrifices

ne le reconnaissent pas. Ainsi v. 24 : « car c'est moi qui suis réellement l'objet et le maître de tous les sacrifices, mais ils ne me connaissent pas tel que je suis, c'est pourquoi il retournent dans la vie ». On pense ensuite au dieu de tous, qui ne fait aucune différence entre les créatures, et pour qui (les traductions divergent) « le grand criminel (Hulein : homme de très mauvaise conduite) qui l'adore sans partage est malgré tout un juste. Krishna est donc tout : ainsi il faut tout lui offrir, car la foi en lui c'est le salut.

Chapitre 10, vibuddhyoga, « yoga et manifestation », je vous laisse lire hulein sur le terme dbuddhi Krishan est à l'origine de tous les dieux, de tous les rishis, mais ils ne le savent pas. Par contre, celui qui le sait est affranchi de tous les péchés (v. 2 et 3), et Arjuna célèbre alors Krishna comme étant le brahmane suprême, le divin purus(rond)a, qui seul se connaît et qui par conséquent peut indiquer à Arjuna les formes sous lesquelles il peut le reconnaître (v. 12-18). On a à la suite de cela une longue série d'équivalences (Krishna est l'âme universelle, il est le commencement, le milieu, la fin de tous les êtres) 'aLdi, madhyama, anta, on retrouve les mêmes termes dans le shivaïsme). Krishna est aussi le premier des aditya, le premier des marut, on retrouve là toutes les séries divines. Il est aussi la première lettre, et tout cet exposé se conclut par une formule selon laquelle, je cite, « une seule partie (am(rond)s(aigu)a) de moi porte l'univers », ce qui signifie que Krishna ne se limite pas à cet univers manifesté qu'il crée à partir de lui-même, univers qu'il anime, mais univers qu'il transcende, justement. C'est ce qui conduit directement à la vision du chapitre suivant, le chapitre 11 que l'on prendra la prochaine fois : visvarupadarsana ou « vision de la forme universel ». Arjuna désire voir Krishna sous sa forme souveraine, sa forme impérissable, et il va se montrer avec en lui tous les dieux, tous les êtres, et tout l'univers. C'est ce qui donne lieu à ces représentations.

25 novembre
desunt un qua rt d'heure

Chapitre dévotion et yogha : le plus parfait des yogin servent Krishna. Le parfait yogin est indifférent à tout ; Krishna professe une sorte de progression, j'allais dire, en disant que l'connaisanc eest supérieur aux pratiques ascétiques, la contemplation à la connaissance, le renonement au fruit des actes à la contemplation (vers 12). Ce parfait yogin est indifférent à tout, et repose son esprit en Krishna (v. 14). Il est cher à Krishna, et de 15 à 20 tout se termine par la formule « celui-ci m'est cher », yah(rond) sa me priyah(ond). Dans ces vers sont présentés les différents aspects du parfait dévot, caractérisé par une parfaite équanimité. Donc un exposé centré sur la bakti, qui est le titre de la chapitre.

Chapitre 13, « le yoga de la différence entre nature sensible (prakrti) et esprit (purusa) qui est inerte ». On a ici une définition du corps et de l'âme. Le chapitre va jouer sur le terme ks(rond)etra, qui signifie littéralement « le champ, le sol », et c'est un terme qui est ici appliqué au corps, ou à la nature (prakr(rond)ti), tandis que le terme ks(rond)etrajn(tilde)a, qui connaît le champ = le corps s'applique à l'âme ou à la monade spirituelle, soit le purus(rond)a. Dès le vers 2 Krishna se présente comme étant le ks(rond)etrajn(tilde)a et comme étant l'âme universelle. ks(rond)etrajn(tilde)a se rencontre ensuite dans les textes pour dire « l'âme ». Le corps va être décrit selon la doctrine du sam(rond)khyā, composé de différentes essences ou tattva, liste au v. 5, qui comprend les 24 premières essences (on avait vu un premier exemple de

smkhyā au début du texte avec les huit essences). Ces essences sont complétées par des qualités contrastées : désir et haine, plaisir et douleur, (v. 6), elles ne sont plus des essences particuliers dans le sam(rond)khyā classique, donc cette partie est peut-être plus tardive. Suit une définition de la connaissance (v. 6 à 11), où on retrouve les qualités fondamentales du parfait yogin. L'objet de la connaissance est le brahman, qui est partout (v. 13 à 17), et la définition de ce brahmane se termine par une formule, disant qu'il est accessible par la connaissance, et qu'il réside au cœur de chacun.

Il est question ensuite des deux premières essences du sam(rond)khyā (on passera ensuite aux dars(aigu)ana), soit la prakr(rond)ti, ou nature interte, source de toute activité, et purus(rond)a ou monade spirituelle selon hulein, qui est source de toute perception. Le purus(rond)a est dans prakr(rond)ti, et par un jeu de correspondances suggérées sont développées différentes notions parallèles : ainsi la naissance de tout être est le résultat de prakr(rond)tiks(rond)tra, donc la nature et le corps, avec la monade spirituelle et l'âme (purusa et ks(rond)etrajna), mais le texte met aussi en évidence l'existence d'un purusa transcendant en face des êtres créés. Ce purus(rond)a transcendant est donc le brahman ou être suprême, et en fait Krishna.

Le chapitre 14 maintenant, « yoga et distribution des trois qualités ». Ici vont être expliquées les différences qui existent entre les êtres, par celles des trois qualités ou gun(rond)a qui dominent dans les êtres. Ainsi l'on dit au v. 17 que du sattva naît la connaissance, du rajas la cupidité, et du tamas la négligence, l'erreur, et l'ignorance. Être dans le sattva, c'est se trouver dans un mouvement ascendant, quand le rajas est par contre un mouvement horizontal, et le tamas conduit vers le bas. Celui qui monte, dans la dominante de sattva, finit par dépasser ces trois qualités, qui sont à l'origine du corps, et il atteint l'immortalité (v. 20). A la question d'Arjuna qui demande comment on reconnaît cet être parfait, Krishna va répondre par une définition qui recoupe à nouveau la définition du parfait yogin (v. 22 à 27).

Le chapitre 15, « yoga et esprit suprême », ici on va trouver l'image du banyan ou *ficus religiosa*, nom donné car c'est l'arbre sous lequel le bouddha a connu l'éveil. Il occupe une grande place dans l'imaginaire indien. L'arbre a cette qualité de pousser vers le haut et le bas ; c'est un parasite, il prend racine sur un arbre d'une autre espèce, qu'il finit par étouffer et détruire. La similitude des branches et des racines est traduite dans les deux premiers vers ; l'ambiguïté de cet arbre est exploitée dans le vers 3, où la seule solution proposée pour comprendre l'univers, est de renoncer à cet univers, comme on abat le banyan en tranchant ses multiples racines. Cela permettra d'atteindre l'esprit suprême, qui dépasse le banal purus(rond)a, et qui est donc le purus(rond)a suprême ou purus(rond)ottama. Celui qui le reconnaît sait tout (v. 19 à 20).

Chapitre 16, yoga et distribution des destinées des divines et démoniaques asura. Chapitre court de 24 vers, où Krishna définit, sur des bases essentiellement morales, ces destinées, qu'elles soient divines ou démoniaques. Celles que l'on souhaite, ce sont bien sûr les destinées divines.

Il reste le chapitre 17, « yoga et triple aspect de la foi ». On a là un chapitre surtout récapitulatif, la foi de chacun est conforme à son gun(rond)a dominant, mais il en est de même pour l'ascèse, qui peut également relever de l'un quelconque de ces trois gun(rond)a, comme d'ailleurs la générosité qui, si elle est exercée mal à propos, procède du tamas (v. 22). En définitive, il y a le bien ou *sat*, à quoi on oppose le non-bien ou *asat*, qui est en quelque sorte le néant. L'*asat* définit tout acte, même méritoire en apparence, accompli sans

la foi.

On en arrive au chapitre 18, qui est le chapitre le plus long de l'ouvrage (78 vers). Il s'agit de « yoga, renoncement et libération ». On va trouver, comme le nom l'indique, une doctrine du renoncement. Ce renoncement n'est pas général, et il ne convient pas en particulier de s'affranchir d'un acte prescrit, car y renoncer serait une manifestation du *tamas*, en particulier au vers 7. Le vrai renoncement est d'accomplir du même esprit un acte désagréable, et un acte agréable (v. 8 et suivants). A la suite d'une série de *distinguo*, on en arrive d'abord à une belle définition, ainsi qu'à une célébration du déterminisme social, reposant sur les *gun(rond)a* (v. 40 à 48). L'accomplissement de son devoir moral et social, sans souci du fruit des actes, conduit finalement au détachement et à la perfection qui permettent de se fondre dans le brahmane (50 et suivants). Les dernières paroles de Krishna vont nous ramener sur un plan que l'on peut qualifier de plus émotionnel (v. 66 et suivants), où on lit « laisse là toutes les règles et accours à moi comme ton seul refuge ». La réponse d'Arjuna est sans ambiguïté : v. 73, « j'ai retrouvé l'esprit, me voici ferme, affranchi du doute, j'exécuterai ton ordre », donc la bataille va commencer. Voilà pour ce résumé, qui peut être un guide pour la lecture. On va conclure sur ce texte et sur ce chapitre concernant la naissance de l'hindouisme.

Pour conclure tout d'abord sur la *bagavadgita*, je l'ai présenté comme le texte fondateur de la dévotion. On peut dire que l'on y distingue tout d'abord la notion de l'existence d'un dieu suprême, par la faveur duquel on peut atteindre la libération (cf chapitre 18). Ce dieu suprême est ici Krishna, mais cette notion et la vision qui en est donnée au chapitre 11 seront récupérées à propos des dieux suprêmes que se donneront chacun des groupes sectaires hindous et, je laisse de côté ici le bouddhisme du Grand Véhicule et certains développements tout à fait parallèles relatifs à Valokitesvara. Parallèlement il développe la notion de dévotion ou *bhakti*, qui est une participation de l'âme individuelle au brahmane, soit au divin (je vous renvoie au chapitre 12, intitulé « *bhaktiyoga* »). Deuxièmement, on y distingue cette notion du primat de la connaissance, par exemple le chapitre 7 (v. 26 et suivants), et de l'existence d'un maître enseignant, qui n'est autre que le dieu suprême s'étant rendu accessible à ses dévôts. C'est ici Krishna, mais ce seront par la suite les formes enseignantes des autres dieux, en particulier la forme enseignante de Shiva, qui est *daks(rond)inamuLrti*. La connaissance a désormais une origine qui se confond avec la divinité suprême ; celle-ci va se confondre avec l'absolu, ce qui en fera pour chaque groupe sectaire, l'origine de toute chose. Et on voit également apparaître une notion qui est peut-être plus importante encore, la notion de libération, à laquelle tendent toutes les âmes bien sûr, et qui peut s'atteindre par plusieurs voies. En fait, la voie devient personnelle dans la mesure où elle combine l'accomplissement des devoirs personnels, sociaux et religieux, et la dévotion. Ce dernier point est fondamental : Krishna disait que l'enseignement de Krishna, dans la BG, concilie deux domaines qui sont en apparence antinomiques, d'une part la morale ascétique du renoncement qui est fondé sur le yoga, que le shivaïsme ou le bouddhisme anciens considéraient comme le seul moyen de libération, et d'autre part les nécessités de la vie mondaine. Le yoga ici est toujours considéré comme le moyen privilégié d'accès à la libération, mais sa pratique n'entraîne pas nécessairement un retrait du monde, et un abandon de l'action mondaine. Et distinction est faite entre la maîtrise, donc de la maîtrise *yuj*, harnacher, leir, et l'ascèse inactive. Le yoga est action (cf 5, 1) par lui-même puisqu'il est effort. Ce yoga actif ou

karmayoga est en fait l'accomplissement du devoir personnel. Il se caractérise par la maîtrise de soi, qui se traduit par l'équilibre, l'absence d'attachement (soit de désir égoïste), et enfin le souci d'un résultat. On en arrive ainsi à une doctrine positive, qui loin de rejeter l'action mondaine, la sublime. Ça connaît deux mouvements parallèles : le mouvement de l'hindouisme et l'existence d'un devoir propre à chacun ou *svadharma*, qui dépend de la position sociale, du domaine d'activité, etc. Ici le devoir d'Arjuna qui est guerrier, c'est de tuer, car remporter la victoire est son seul but. Sur ce point-là, l'enseignement de la BG va servir à justifier toutes les inégalités du système des castes. Le second développement, je vous en ai parlé, il est propre au vishnouisme, qui va prendre un aspect social très prononcé. De nos jours, cela se traduit par l'existence d'un capitalisme vishnouite, qui rappelle un peu ce qui s'est créé dans certains milieux protestants en Europe occidentale. D'une façon plus générale, on peut opposer ce vishnouisme qui est très urbain, très policé, au shivaïsme où le renoncement reste malgré tout le moteur principal vers la libération. Vous savez que actuellement les vishnouites sont 80% des hindous, et c'est 20% pour les shivaïtes. On peut ajouter, pour conclure, qu'il est très probable qu'au début de notre ère ce vishnouisme social s'est trouvé en concurrence avec le bouddhisme, qui très tôt avait pris appui sur les milieux commerçants des villes du nord de l'Inde.

Avant de conclure sur cette naissance de l'hindouisme, je vais vous distribuer le devoir. Krishna yogin, être cosmique, dieu suprême, maître enseignant, etc.

Conclusion générale sur cette naissance de l'hindouisme. Un peu avant le début de notre ère, la plupart des mutations en gestation depuis plusieurs siècles sont accomplies ou presque. On voit que le paysage religieux de l'Inde est entièrement renouvelé, et qu'il s'organise désormais autour de grands mouvements sectaires, qui sont tous parents, car tous issus du brahmanisme, tout en étant tous différents. À la tête de chacun d'entre eux on va trouver un grand dieu, dont la personnalité est beaucoup plus complexe que ne l'était celle des dieux les plus importants de la période védique, complexité qui s'explique par cette longue genèse, longue et compliquée, dans laquelle interviennent des éléments védiques, qui seront conservés, donc, des héros épiques, un substrat populaire ou autochtone, éventuellement accompagné d'emprunts à l'étranger (avec le soleil dans le zoroastrisme). Le grand dieu est le maître du panthéon, il est à l'origine de tout, et son enseignement va donner naissance à un corpus canonique sectaire, qui n'hésite pas à infléchir à son profit les grands courants de l'orthodoxie brahmanique. La dévotion autour de ce grand dieu s'organise autour de lieux de culte, clairement définis, et j'ai beaucoup insisté là-dessus en iconographie, caractérisé par une présence définie permanente. Les pratiques cultuelles s'organisent ainsi dans les temples, où sont installées des représentations divines qui sont des portraits ou des symboles des dieux concernés. Le polythéisme foncier de l'hindouisme fait que toute entité divine est susceptible de recevoir un culte analogue en tout point à celui qui s'adresse au dieu suprême. Ainsi chaque membre du panthéon peut le cas échéant disposer d'un lieu de culte au niveau duquel il sera le dieu. En dépit des différences sectaires, les pratiques religieuses sont dans l'ensemble très uniformes (hommages, rites d'onction, etc). Le renouvellement religieux s'accompagne d'une évolution dans l'organisation sociale, évolution qui nous est inconnue, on situe mal les étapes ; le point important est la superposition de l'organisation en castes, à celle en quatre classes héritées du monde védique (jati). Ces castes reposent sur des bases socioreligieuses, leur

hiérarchie est très forte, et leur rapport repose sur les notions de pur / impur, de polluant / pollué, et de dominant / dominé. Les idées acceptées par tous (la transmigraton, le karma) renforcées par cette doctrine de l'action, rendent en fait la subordination à cette organisation en caste véritablement incontournable. Certains mouvements religieux (cf les virasaiva) vont tenter d'atténuer les contraintes, mais vont finir par en créer d'autres, peut-être plus fortes encore. En dépit de son apparente éclatement, la vie religieuse indienne conserve cependant un certain nombre de facteurs d'unité très puissants. Il s'agit de la référence aux Védas, tout le monde se réfère au Védas, la transmigraton, la doctrine des actes, on a le fond commun de tous les panthéons sectaires, la plupart des grands principes philosophiques ou dars(aigu)ana, que l'on va aborder à présent ; tous ces facteurs combinés à la nécessaire coexistence quotidienne font que la dévotion des fidèles est rarement exclusive et n'hésite pas à franchir les frontières sectaires. On s'aperçoit que les sectes qui se rencontrent souvent, qui sont en concurrence, s'empruntent des concepts, donc on en arrive à cette unité sur ces cérémonies qui sont semblables, ces pratiques dans les temples qui suivent un même schéma. Ils se copient, donc. On peut dire que dès le début de notre ère au plus tard l'hindouisme existe bel et bien.

Maintenant on va aborder la question des dars(aigu)ana, on va simplement faire la présentation, parler de la mimamsa(rond)sa. Ces dars(aigu)ana, on pourrait parler de « points de vue », il s'agit à présent de la tradition philosophique indienne, qui s'organisent en six systèmes, qui sont désignés comme des dars(aigu)ana. En général ces systèmes ont été codifiés dans les derniers siècles avant l'ère chrétienne, peut-être plus tard pour d'autres. Chacun s'appuie sur un texte de base, dont l'auteur est plus ou moins mythique. Voyons la mimamsa, dont la forme est un désidératig. Le texte de base est de Jainimi les mimamsasutra, que l'on peut situer vers 200 avant notre ère. On a ensuite le VedaLnta ou « fin du Védas », également connu sous le nom d'uttaramimamsa, dont le texte fondateur est le vedantasutra ou brahmasutra, et l'auteur est badarayana, dont le texte date aussi de 200 avant notre ère. Ensuite le sam(rond)khyas, que l'on pourrait traduire par « énumération ». Le texte ici ce sont les sam(rond)khyakarika, attribué à isvarakrishna, qui datent du I^{er} siècle de notre ère, mais on a vu qu'il y a des éléments avant. On a ensuite le yoga avec les fameux Yogasutra de Patan(tilde)jali, en 200 ou 600 avant notre ère ; le nyaya et les nyayasutra, soit la logique, attribuée à Gautama, alias Aks(rond)apaLda, du III^e siècle de notre ère. Enfin le sixième dars(aigu)ana est le vais(aigu)es(rod)ika, avec le vaisesika sutra, dont l'auteur est KanaLda, au premier siècle de notre ère. « doctrine discriminative », de visesa, la différence.

En ce qui concerne la formation de l'hindouisme, les plus importants sont la mimamsa, puisqu'elle est le fondement de l'exégèse du rituel védique, et le vedaLnta, qui s'intéresse aux brahmanes, et sur lequel s'est basé l'enseignement de grands réformateurs (Shankara ou Ramanuja). Enfin le samhya et le yoga. Ces deux dars(aigu)ana sont à la base de pratiquent toutes les pratiques sectaires théistes et de toutes les pratiques individuelles enseignées par ces mêmes mouvements. Aujourd'hui on va présenter la mimamsa (1370-1387 dans *l'Inde classique*).

2 décembre

On va parler très rapidement de la mimamsa, car ce n'est pas

exactement mon domaine. on deux mimamsa, purva et uttara : la vraie mimamsa est la purva, car l'uttaramimamsa est le vedanta, ue l'on verra à part. Cette mimamsa qui est première est plus technique que philosophique. Cette discipline vise à fournir un ensemble de règles pour guider dans l'interprétation des prescriptions fournis par les textes védiques à propos du rituel. Je vous avais dit ue c'était l'exégèse, ou l'investigation, ce qui correspond bien à la définition qu'on vient de donner. Son sujet est le dharma, alors que le brahman sera le domaine du vedanta ou uttaramimamsa. Les textes fondateurs, les mimamsasuLtra, se divisent en 12 chapitres, et comptent environ 2.700 sutra, ce qui fit pas mal ; ils sont attribués à un certain Jaimini, et ont fait l'objet de commentaires par trois théologiens : Shabhara (cf feuille), auteur du Ve siècle qui va donner à cette mimamsa une orientation antbouddhique ; le second commentateur théologie célèbre est prabhakara, qui lui est daté du VIIe siècle, il est particulièrement spéculatif ; enfin le 3e est Kumarila, auteur du VIIIe siècle, qui va s'efforcer lui de constituer un vaste ensemble doctrinal. Comme d'habitude les commntateurs sont eux-mêmes objets de commentaire.

L'un des mot-clés de la octrine est le terme s(aigu)abda, car l'éternité du véda a pour cause et contre-partie l'éternité des signes phoniques qui le composent. On se trouve là en fait au départ d'une saralisation du verbe, qui sera reprise dans les différentes doctrines théistes. La question importante est celle de la délivrance : elle n'est abordée que par les commentateurs, et l'idée est que le corps est délivré des renaissances par la destruction du mérite et du démérite rituels. En d'aures termesil s'ait sur ce point de la simple appliatio au sujet de la dars(aigu)ana de la théorie générale du karman. Vous le verrez, je reprends dans ces dars(aigu)ana, des phrases que l'on trouve dans l'*lne classique*. En général on a été jusqu'à considérer que cette mimamsa était une simple casuistique du rituel, mais on admet que sa méthodologie qui est rigoureuse en fait un modèle de précision, et à ce titre c'est un dars(aigu)ana qui a exercé une influence sur de nombreux domaines, et en particulier sur la grammaire (vyaLkaran(rond)a), une des six sciences annexes du véda. Venons-en à l'uttaramimamsa, qui désigne tant le second dars(aigu)ana que les doctrine développée par les commentateurs des vedaLntasuLtra.

Second point de vue, le sam(rond)kha cf les samkhyakarika c'est une traduction annotée par Anne-Marie Enoul aux belles lettres. samkhya veut dire « qui repose sur le nombre », or cette doctrine repose sur une énumération et une hiérarchie classificatoire. C'est un système qui présente un certain archaïsme, et qui es sensible en particulier dans le caractère schématique de la classification. D'autre part il n'est pas impossible que ce point de vue se soti constitué hosr de l'influence brahmanique. On pense à quelque chose de plus ou moins autochtone. Mais comme les autres dars(aigu)ana le samkhya s'est progressivement intégré dans l'orthodoxie, et qui d'athée devient théiste, et va etre annexé par la plupart des mouvements sectaires.

En ce qui concerne les exposés doctrinaux du samkhya, on a des samkhyasutra, mais c'et un texte très tardif, on situe sa date de rédaction entre les Xe et XVe siècle. Malgré totu le plus ancien exposé en forme de la doctrine qui soit connu et constitué se trouve dans ces samkhyakarika, composés sans doute vers le Ive siècle de notre ère, par Isvarakrsna. La doctrine est plus ancienne : on l'a vu dans la BG, c'est un premier samkhya, le sakhya épique ; on e trouve également dans certains dharmas(aigu)astra, en particulier dans celui de Manu (Ile avant à Ile après notre ère) ; on le trouve aussi mentionné indirectement chez les auteurs bouddhiques, qui attaquent le

système du samkhya ; dernière généralité, le samkhya et le yoga sont très complémentaires, et il est probable que leur élaboration en système a dû se faire plus ou moins simultanément.

Voyons ce qu'est cette doctrine du samkhya : c'est une doctrine qui se veut scientifique, et qui présente un processus dynamique et successif. Si vous regardez votre feuille, n°24 et 25, purusa et prakriti sont deux principes qui existent de toute éternité. On a un principe spirituel, qui est immuable, l'esprit ou le purusa, et un second qui est en quelque sorte matériel, il s'agit de la nature ou matière, la prakr(rond)ti. Il en résulte un dualisme, où l'équilibre entre les deux principes n'est qu'apparent, et parfois il est dit que la prakr(rond)ti n'existe que pour le bien du purus(rond)a, et parfois on l'avait vu dans la BV on parle de la multiplicité des esprits opposée à l'unité de la prakr(rond)ti.

Dans ce système tout le processus de la création, ainsi que de la connaissance, et le salut, dérivent de cette association entre ces deux tattva (purus(rond)a et prakr(rond)ti), et la diversité du monde empirique dérive des sens ou *tattva* (« le fait d'être ceci ») qui sont issus de la prakr(rond)ti en vertu d'un processus évolutif : c'est de cette nature que sont émanés tous les autres tattva. Quelques mots sur cette nature ou prakr(rond)ti : elle est la base de toutes les existences phénoménales, et elle est l'indéterminé (avyakta), ou le principe préétabli (pradhāna). Cette prakr(rond)ti est le substratum des phénomènes ; elle est dénuée d'intelligence, mais elle est susceptible d'agir indéfiniment. Elle est ainsi la cause efficiente et matérielle du monde, mais elle est malgré tout une substance au même titre que ses produits. Même si elle est absolument une, cette prakr(rond)ti n'en est pas moins constituée par trois qualités ou gun(rond)a. Ce samkhya propose ainsi une analyse évolutive du monde par le biais de cette théorie des *tattva* ou essences. Le nombre des tattva peut varier, entre quatre et trente (on n'a pas toujours affaire au même état doctrinal du samkhya), mais généralement les exposés bien constitués du samkhya en énumèrent 25, et le système lui-même se désigne comme la science des 25 tattva, et dans ce système on a 23 principes ou essences qui naissent de la prakr(rond)ti, et qui vont se résorber en elle.

Ce système, cette *Isite*, est fondée sur une stricte application de la causalité, ça va donc du plus fin au plus grossier. Sous le purusa et la prakr(rond)ti, vous avez les trois sens psychiques, avec l'organe interne: buddhi ou « intelligence », ego et manas. Puis on va avoir les dix sens ou *indriya*, avec cinq sens d'aperception (cf feuille), cinq sens d'action, les éléments fins, enfin les cinq éléments grossiers. C'est la prakriti qui, en se diversifiant pour un ordre fixe, produit la création. En résorbant ces manifestations dans l'ordre inverse, elle provoque le retour à l'initial.

Dans tout cela on a parlé des gun(rond)a, qui occupent une place un peu à part, car ils sont partie inhérente de la prakr(rond)ti, et également qualité de cette même prakr(rond)ti. On va en dire quelques mots, de ces gun(rond)a : le premier est le sattva, ce qui correspond au bien, c'est la pure essence, et cela répond à la lumière physique et spirituelle, et sur un plan objectif, c'est la légèreté ; sur un plan subjectif, la joie et la paix. on a vu tout cela un petit peu déjà dans la BG. Le second gun(rond)a est le rajas ou ézone colorée, poudreuse », c'est cette fois l'énergie, la passion, et ce qui met en jeu la nature et chez l'homme, activité et souffrance. Le dernier ou tamas, ce sont les ténèbres : il représente cette fois ce qui est lourdeur, obstacle ; c'est aussi ce qui maintient en passivité, en particulier le monde inorganique, et c'est ce qui égare et aveugle l'homme. Les deux extrêmes, sattva et tamas, sont inactifs

par eux-même ; c'est le rajas qui les met en mouvement. l'objet qui possède une prédominance de tels gun(ron)a va développer à l'intérieur et à l'extérieur de lui-même des qualités qui correspondent au gun(rond)a qui prédominent en lui.

Ces gun(rond)a, au départ, soit dans l'état inerte de la nature, ces gun(rond)a sont en équilibre ; c'est à ce moment-là la période d'avyakta « non déterminé, non évolué », ou également de pralaya, soit l'état de dissolution du monde. Cet équilibre se rompt à un certain moment, et sans le secours d'un agent extérieur ; parfois est incité par la proximité du purusa ; cette prakrti met en branle l'évolution des tatta. Le processus d'évolution, de création, se déroule donc. Pour conclure sur ces gun(rond)a ils reçoivent des couleurs : l blanc (sattva), rouge (rajas), et le noir pour le tamas. Ils reçoivent parfois aussi des attribus mythologiques, et mis en rapport avec des triades matériels, spirituel ou social : brahmane blanc, ksatriya rouge, sudra noir.

En conclusion ce processus d'évolution et d'involution, ou encore de création et de dissolution, qui constitue le cœur de la doctrine du samkhya, se retrouve à tous les échelons. Il concerne aussi bien les créations cycliques de l'univers, que bien entendu les dissolutions qui leur font pendant, que les naissances successives des êtres, et la mort qui marque la fin des existences correspondantes. Et, on le verra, c'est une théorie, une doctrine, qui va être récupérée par la plupart des doctrines de libération ; cette libération se manifeste par une involution, soit une dissolution définitive.

On va aborder maintenant le quatrième (car on a laissé le vedanta de côté) dars(aigu)ana : le yoga. La référence sont donc les yogasutra. Vous avez ce livre qui est sorti il y a quelques années (2004) ; Michel Angot a aussi sorti des yogasutra : c'est étudié par tout le monde, on peut le trouver facilement. Ils sont attribués à Patanjali.

On va commencer par une définition et l'origine de ces dars(aigu)ana : yoga vient de la racine YUJ-, « atteler, mettre sous le joug », et désigne une discipline de maîtrise psychophysiologique. C'est une discipline qui revêt de nombreuses formes, comme l'implique l'usage du terme dans la BG cf v. 3 où l'on oppose les tenants du samkhya qui pratiquent le yoga de la connaissance ou jnanayoga aux ascètes, ou plus exactement aux tenants du yoga ou *yogin* qui eux pratiquent le yoga de l'action ou karmayoga. En gros le sens étant que la discipline que s'impose les premiers est surtout spirituelle, alors que les seconds ont une pratique beaucoup plus matérielle.

L'année dernière on avait abordé les questions d'ascétisme ; on avait vu à ce propos que la tradition des pratiques ascétiques qui débouchent sur ce yoga est certainement ancienne ; on a ces mentions du yoga dans la BG et dans d'autres textes, mentions qui sont antérieures à la mise en forme doctrinale. (cf kesin, le chevelu, un ascète dans le Rigvédé). Cette doctrine est actuellement pleinement constituée dans ces yogasutra qui sont attribués à Patanjali, que l'on croit le même personnage que l'auteur du mahabasya, ou grand commentaire des sutra de Panini, et dont on pense qu'il a vécu au second ou premier siècle avant notre ère. Ce yoga classique est souvent appelé rajayoga. Pierre-Sylvain Filiozat, aidé par un pandit, a traduit le mahabasya. (pascal haag, françois grimal)

Revenons, après ce petit détour par la grammaire, au yoga. 193 aphorismes organisés en quatre chapitres. Le premier chapitre traite de la nature et du but du samadhi, qui est l'état de concentration auquel doit conduire la pratique du yoga. Le second chapitre traite du sadhana, soit de la pratique et des moyens de cette pratique. Le troisième chapitre décrit les

pouvoirs supranormaux (vibhuti) que l'on obtient par la pratique du yoga, et le dernier chapitre traite du kaivalya, soit de l'isolement ou de l'état d'autonomie, qui est le stade ultime de la pratique yogique. Certains chercheurs disent que ce dernier chapitre serait une addition ultérieure. Voyons quelques points de doctrine : le yoga est théiste, et en dépit de ce caractère qui l'oppose au samkhya, dont on a vu qu'il était athée, ces deux darsana reposent sur l'essentiel sur un fond doctrinal commun. Pour l'un et l'autre la libération est obtenue lorsque l'on a acquis l'isolement (le terme est kaivalya), tant que cet isolement n'est pas atteint l'esprit est prisonnier de ses activités (vibrations), « modification ». Pour y échapper, il faut atteindre, grâce à la pratique du yoga, un état de stabilité (stitti), qui est celui du samadhi, samadhi qui est défini comme une contemplation dans laquelle il y a confusion du sujet et de l'objet, contemplation qui poussée à son terme se traduit par un arrêt total de toutes les activités de l'esprit. « le yoga est la cessation des activités de l'esprit ».

Techniquement l'atteinte de la stabilité se fait par une montée en huit étapes, qui est désignée comme les huit membres ou ashtanga du yoga. Premièrement, dans ces termes on a les réfrénements ou *yama*, qui sont au nombre de cinq : ne pas tuer (ahimsa), dire la vérité (satya), ne pas voler (astheya), observer la continence (brahmacarya), ne pas accepter de don (aparigraha) cf yogasutra 2, 30. ensuite le stade n°2, il s'agit des cinq disciplines ou délimitations, qui en sanskrit sont appelées niyama. Il s'agit cette fois de la propreté (sauca), le contentement (santosha), l'ascèse (tapas), l'étude (id est des védas : svaadhyaya), enfin « tout placer dans le seigneur » (isvarapranidhana). Troisième membre du yoga, la posture ou asana : généralement c'est ce qu'on fait dans les cours de yoga, sauf quand on parle des cakras et autres. Les postures ou asana : elle doit être fixe et confortable, donc sthira sukham assanam (2, 46). C'est une notion qui sera très développée par la suite, mais particulièrement développée dans le yoga de la violence. Le quatrième membre du yoga est la discipline du souffle ou pranayama : l'inspiration, l'expiration, la rétention et la suspension des phénomènes de conscience. Ensuite, le cinquième anga est le retrait des sens (pratyahara), qui se caractérise par l'absence d'union avec les objets des sens. Le sixième membre du yoga, c'est la fixation ou dharna, fixation de la pensée sur un objet fictif ou réel. Le septième membre, c'est la méditation ou dhyana (ça aussi c'est aussi à la mode en ce moment), qui ne doit porter que sur un seul objet. Huitième membre, le samadhi, terme parfois traduit par « concentration », on pourrait le définir comme une méditation vide, soit une méditation où l'on cesse d'avoir conscience qu'on médite. Là encore cette samadhi s'obtient par étape (il y en a sept successives). Généralement on répartit les huit membres du yoga en trois groupes : les préliminaires sont les stades un et deux ; discipline ou yoga proprement dit (= membre 3 à 4) ; enfin la maîtrise ou samyama, ce sont les membres 6 à 8. C'est à ce stade de la maîtrise que l'on acquiert les pouvoirs extraordinaires ou vibhuti, c'est-à-dire le don d'ubiquité ou pénétrer l'esprit d'autrui. Sur le yoga, je vous laisse vous documenter. vous pouvez avec profit lire Jean Filiozat sur la question. Respirer dans un caisson est possible quand on diminue le rythme cardiaque, etc. = ils maîtrisent des muscles lisses.

En conclusion la doctrine mise en forme par Patanjali va connaître un succès extraordinaire : tous les mouvements de pensée qui se réclament de l'indianité, qu'ils relèvent ou non de l'hindouisme, vont faire appel à ce yoga, en l'adaptant à leurs besoins particuliers. Ainsi nous avons un yoga shivaïte différent du yoga bouddhique, sans oublier ce hathayoga où les exercices sont

réputés violent cf Filiozat : « une forme de ygoa développant particulièrement les exercices corporels, jusqu'à la réalisation de phénomènes physiologiques ordinairement irréalisables », §1459 dans *l'Inde classique*.

Darsana suivant, le nyaLya : c'est la logique, la méthode, darsana qui est plus ou moins accouplé au vaisesika, qui est la doctrine discriminative. C'est gauttama aksapada, attribué au II^e siècle de notre ère, mais là encore des éléments du système sont mentionnés avant. Il va s'agir d'un darsana qui enseigne à raisonner juste, sur des phénomènes dont l'existence est ainsi reconnue. C'est une doctrine réaliste, qui sera utilisée dans le domaine scientifique, en médecine par exemple. Cette doctrine est théiste : elle admet l'existence d'un isvara comme cause efficiente. C'est un thésme qui va s'affirmer dans le temps et qui va prendre un aspect shivaïte. On va passer rapidement sur la doctrine, exposée dans le premier chapitre ; les quatre chapitres suivants sont surtout des chapitres polémiques. Les opérations de l'intelligence, ici, comptent 16 éléments, parmi lesquels on note les critères de la connaissance ou brahmana ; les objets de la connaissance, ou prameya ; le doute ou samsaya ; l'exemple ou drstanta ; la thèse définitive, ou siddanta ; l'argumentation, tarka ; la conclusion, ou nirnaya ; l'objection, ou dvada ; (parfois des éléments nyaya permettent de dater les textes). Les pramana ou critères de la connaissance sont au nombre de quatre : la connaissance ou jnana ; l'inférence ou anumana ; la comparaison ou upamana ; enfin le témoignage ou s(aigu)abda (« son » et « tradition sacrée »). Je vais vous donner un exemple de raisonnement, avec une proposition (pratijna), puis une raison (hetu), en trois une déclaration à l'appui (uddaharana), 4^e membre, application (upanya), enfin le résultat (nigamana). Je reprends : la proposition est « la montagne a du feu » ; deuxième point, la raison « en raison de la fumée » ; la déclaration à l'appui est « tout ce qui a du feu a de la fumée, comme la cuisine » ; 4^e membre, l'application « ainsi est-elle » = et ainsi la montagne a de la fumée ; 5^e, le résultat « par conséquent il en est ainsi », donc « la montagne a du feu ».

Bien sûr il y a des principes que l'on retrouve dans de multiples doctrines, en particulier dans des ouvrages théoriques ; c'est cela qui pousse certains de ces théoriciens à élaborer des ouvrages de logique pure, où seront éliminées toutes les questions qui relèvent de la religion. Cette école bengali est attribuée à un certain Gangesa, qui est du XII^e siècle ; c'est ce que l'on appelle le navanyaya, soit « nouvelle logique », épurée de considérations théologiques.

on verra vaisesika et vedanta la prochaine fois.

9 décembre

Bon. On en était à ces dars(aigu)ana rébarbatif, et on va aborder maintenant les Vaisesika. Les termes que j'emploie sont souvent empruntés à *l'Inde Classique* §1479-1496. Le terme vaisesika vient de visesa, « différence ». On a là une doctrine que l'on peut qualifier de discriminative, et on peut la définir par rapport au sam(rond)khya, en disant que celui-ci dénombre les éléments de la nature, alors que dans le vaisesika il s'agit de les délimiter et de les décrire dans leur particularité. Cela dit les deux systèmes ne reposent pas sur la même liste d'éléments cf ouvrage de Foucher, le *Compendium des topiques*. Les vaisesikasutra de Kanada représentent la forme la plus ancienne de la doctrine ; ça remonte au premier siècle de notre ère, mais comme pour les autres dars(aigu)ana on admet que cela repose sur un fond plus ancien. C'est une doctrine qui était sans doute à l'origine matérialiste et athée, mais comme la logique ou nyaya à laquelle il est très lié il a évolué vers un théisme,

plus vishnouite que shivaïte. dans cette doctrine sont importants les catégories ou padartha, qui sont au nombre de six, et qui définissent les modalités de l'existence : tout ce qui existe est substance ou *dravya*, ou propriété = gun(ron)a ou activité = karman, ou substrat générique = samaLnya, ou discriminatif visesa, ou inhérence = samavaya. On a ajouté ultérieurement une septième catégorie, celle de la non-existence, abhava, et ici la notion de substance ou *dravya* reprend en les classant différemment les *tattva* du sam(rond)khyā.

Autre point important, la caractéristique essentiel de ce vaïśeṣika est l'atomisme. en d'autres termes, la notion que toute chose, grain de moutarde ou mont Meru, est constitué d'une infinité d'atomes ou an(rond)u, qui sont de quatre sortes : la terre, l'eau, le feu et le vent. Le cinquième élément, l'éther, constitue un milieu continu et omniprésent où se propage le son. Dans ce système création et destruction de l'univers sont provoqués par l'univers et la dissociation des atomes sous la double influence de la volonté divine et du *karman*. C'est un dars(aigu)ana sont les théories sont proches du jainisme, ce qui affirme que ce dars(aigu)ana serait une hérésie qui se serait détaché de la tradition dans les premiers siècles de notre ère. Finalement ce dars(aigu)ana est une sorte d'explication du monde dont le but ultime est la délivrance. Il propose une définition de cette délivrance.

Vous vous souvenez, quand j'ai présenté les six systèmes, quand on a abordé le VedaLnta, je vous ai parlé du purvavedanta et l'uttaravedanta, connu aussi comme uttaramimamsa. J'ai apporté ici deux ouvrages : sur Shankara vous avez aussi l'ouvrage de Hulin. La collection « maîtres spirituels », on ne la trouve plus que d'occasion. Il y avait sur Shankara, sur Ramanuja. Le second livre, ce sont les BrahmasuLtra et le commentaire qu'en a fait Ramanuja. Ça, vous le trouvez facilement en Inde.

Le VedaLnta, ceux qui suivent le cours du lecteur ont sans doute eu une présentation ; c'est quelque chose de très importants, tous les mouvements tiennent compte du VedaLnta. En introduction, si vous voulez, l'hindouisme apparaît comme une sorte de développement centrifuge du brahmanisme, éclaté en grands systèmes sectaires théistes, organisées autour de certains des grands dieux, et chacun de ces systèmes est susceptible de se subdiviser en de nombreuses sectes secondaires. Cependant, l'ensemble des mouvements de l'hindouisme se réunit dans la tradition védique même lorsque celle-ci est réfutée par les écoles dites tantriques, comme les Pancaratra, qui placent leur propres écritures au même rang que les Védas, et même au-dessus. A la révélation de ces védas s'opposent des écritures préchées directement par Shiva et Vishnou. très tôt certains groupes ont voulu manifesté leur fidélité à la tradition védique. Ceci a pu se faire essentiellement au niveau des pratiques religieuses courantes. C'est le cas des Smarta, mais elle a pu rendre un aspect beaucoup plus doctrinal et philosophique ; c'est le cas en particulier du Vedanta shankarien.

Revenons sur ces fameux smarta. Le terme, vous le voyez, est dérivé de smr(rond)ti, donc c'est un terme qui s'applique à la tradition védique manifestée par les VedaLn(rond dessus)ga ou « membres du védas ». Ce sont les membres auxiliaires des védas, auxquels on adjoint dharmasastra, épopée, purana, etc. On a ainsi un corpus de textes qui tirent leur autorité des textes révélés qu'il commente et qu'ils explicitent : il s'agit des Védas eux-mêmes, mais aussi des Brahmana, des Upanishad, et des ouvrages de base des dars(rond)ana. Tout cela est considéré comme révélé à des sages, ce sont des textes qui ont été écoutés; cela constitue donc la s(aigu)ruti.

ces brahmanes smarta sont censés conserver les pratiques rituelles védiques, ceci au moins dans le domaine des rites privés. Ce sont des brahmanes qui se considèrent comme orthodoxes, les hétérodoxes étant ceux qui appartiennent aux sectes théistes. Ça, c'est un peu la théorie de ces brahmanes smarta. Ils conservent des rituels tels le rituel du feu au Kerala, mais aussi au Maharashtra. Ces brahmanes sont importants et existent à travers toute l'Inde. Mais une orthodoxie qui apparaît malgré tout théorique et frelaté : ils rendent un hommage général à la triade brahmanique, mais leur culte s'adresse le plus souvent à un groupe de cinq divinités, qui sont loin d'être totus védiques, puisque ces cinq divinités sont Vishnou, Shiva, Durgâ, Suryâ et Ganesha. Ils ont bien souvent une préférence marquée pour Shiva. Ces brahmanes smarta se réclament aussi souvent de Shankara, dont certaines traditions prétendent qu'il les a organisées, et le maître actuel de la secte est le chef d'un monastère shankarien : c'est le chef du monastère de Shrigiri. Cela étant, leur préoccupation doctrinale qui sont peu arquées n'ont pas beaucoup de rapport avec la tradition védantique.

Venons-en à présent au Védanta et au sens du mot vedanta. veda-anta, ça signifie « la fin du Védaé ». Ça désigne en propre les Upanishad, dans la mesure où elles marquent l'achèvement de la pensée doctrinale védique. Ce terme a été utilisé pour désigner le deuxième dars(aigu)ana connu aussi sous le nom d'uttaramimamsa (ou mimamsa tardive). par extension le terme est appliqué à la tradition philosophico-théologique élaborée par les grands commentateurs des vedantasutra, alias brahmasutra. Ces commentateurs, il y en a beaucoup : Shankara, Ramanuja, Nimbarka, Madva, Vallabha, etc. les quatre derniers sont vishnouites.

D'une façon plus précise cette application est réduite à la doctrine élaborée par le seul Shankara : voilà pour ce mot Vedanta.

Venons-en au Vedantasutra ou brahmasutra, donc les « aphorismes sur le brahmanes ». Ils sont attribués à un sage, à un r(rond)s(ron)i, et doivent remonter au premier ou au second siècle avant notre ère. C'est un ensemble de 555 sutra ou « aphorismes », qui sont bien entendu dans le genre sūtra : concis, elliptique, allusif, et ils s'appuient systématiquement sur des références à la s(aigu)ruti, et sur les upanishad qui sont considérées comme la base. Ces sutra quant à eux sont le texte fondateur du Vedanta en tant que deuxième dars(aigu)ana.

La doctrine, vous en avez entendu parlé, repose sur l'unité du soi individuel (l'*ātman*) et du soi suprême (le *brahma*), l'ensemble constituant la réalité spirituelle. Les formules clés recueillies des Upanishad sont les deux formules dont on a parlé abondamment : celle de la *changdgoya* : *tat tvam asi*, et la formule de la *brhadaranyaka upanishad* *aham brahmāsmi*. La récitation en sutra a suscité des commentaires nombreux, et parfois divergeant. Bien sûr les deux plus célèbres sont ceux de Shankara et de Ramanuja (XI), en plus des Nimbarka (XIII), Madva (XII), Vallabha (XV-XVI).

Ma biographie de Shankara est tirée de *shankara et la non dualité* de Michel Hulin. Il est souvent appelé Sankarācārya, « le maître Shankara ». C'est le premier commentateur des Brahmasutra dont l'œuvre nous soit conservée. Ce Shankara aurait vécu à la fin du VIII^e et au début du IX^e siècle, sans que l'on puisse donner de date plus précise, même si certaines personnes le font : 788-820, ce qui ne lui fait pas une très longue vie. On va voir, d'après Hulin cette période est peu acceptable, par contre la tradition est unanime à en faire un brahmane shivaïte – ce qui ne veut pas dire qu'après sa vie et sa doctrine soit shivaïte, mais au départ il l'est. Ce serait un brahmane shivaïte qui naît au

Kerala, et qui aurait vécu longtemps au Karnataka à Shringiri, et qui serait mort à 32 ans à Kedarnath, dans l'Himalaya, ou à Kancipuram. Son père Shivaguru, qui semble bien être un maître chivaïte, appartenant à la caste des brahmanes Nambugiri. Après une période d'étude dans une école brahmanique traditionnelle, à l'âge de 8 ou 9 ans il serait parti comme un renonçant vers le nord. Il va séjourner également sur la Narmadâ, à Omkares(aigu)vara, « ville du seigneur de la syllabe om ». Il y a une île, qui est censée avoir la forme de la syllabe om ; il y a plusieurs temples. Il reçoit l'enseignement d'un maître qui lui ordonne d'aller à Bénarès pour y faire un commentaire aux Brahmasûtra. Dans tout ça ce jeune garçon arrive à Bénarès à douze ans. Il s'installe sur le bord du Gange, et reçoit la visite de nombreux disciples. Un jour il croise un can(rond)d(rond)ala, qui lui enjoint de lui céder la place, mais le can(rond)d(rond)ala n'est autre que Shiva. Il lui dit que la perspective de la non-dualité des Brahmasûtra tous les êtres se retrouvent dans le brahman, et l'intouchabilité est donc sans objet. Sur l'ordre de ce même Shiva travesti, il se rend Badrinath (dans l'Himalaya), où il rédige le commentaire aux Brahmasûtra.

Donc notre Shankara rédige ses brahmasûtra, retourne à Bénarès à l'âge de 16 ans, où il reste durant les seize dernières années de sa vie en voyageant à travers l'Inde : c'est le shankaradigvijaya, « victoire sur les orient », « conquête des orient » que doit faire un roi pour élargir son royaume. Ici c'est une conquête doctrinale de l'Inde. C'est l'occasion de rencontres, de joutes philosophiques, dont Shankara sort toujours vainqueur. Une de ces rencontres a lieu en Andhra Pradesh avec le chef de la secte des Kapalika. Ayant eu le dessous, ce dernier fait dire à Shankara qu'il prépare un sacrifice en l'honneur de Shiva, mais que le dieu n'acceptera que la tête d'un grand renonçant. Shankara accepte d'être la victime, mais prévenu divinement, un de ses disciples demande à Vishnou de protéger son maître. A l'heure du sacrifice apparaît Vishnou sous sa forme Narasimha, et il dévore le chef des Kapalika. Vous voyez de quels éléments sont faits la vie de Shankara. Une autre fois il s'apprête à entrer dans un temple de Vishnou, il est repoussé par les desservants du temple, car la triple bande de cendres qu'il porte au front est shivaïte. Shankara explique alors que Shiva et Vishnou ne sont que des aspects du brahman nirguna, donc sans qualité. A ce moment là la statue de la cella se transforme : sa moitié gauche prend les traits de Shiva, et on a là un beau Harihar. Donc il n'est pas forcément shivaïte. Il meurt lors d'un pèlerinage au Kailasa, à Kedarnath. Auparavant Shankara aurait institué cinq monastères ou matha. Le matha est plus employé pour le bouddhisme. Ces monastères : Shrivinaya au Karnataka, Varka au Gujarat, hodie grand centre vishnouïte, un autre dans l'Himalaya, puri en Orissa, enfin Kancipuram en Inde du sud. Selon certains le monastère de Kancipuram n'aurait été fondé qu'après la mort de Shankara.

Ces cinq monastères sont tous placés sous le contrôle d'un Shankaracarya, donc un « maître shankarien », qui est désigné comme un jagatguru, « maître de l'univers ». Ces cinq monastères sont restés de grands centres spirituels en Inde. Attention cependant, beaucoup ont l'impression que ces shankaracarya sont des papes, ce n'est pas le cas, ce sont des grands maîtres spirituels, mais vous savez que dans l'hindouisme il est difficile de considérer qu'il n'y a qu'un seul maître à penser. Leur autorité est morale, et repose sur leur charisme personnel. Il y a quelques années le shankaracarya de Kancipuram avait ordonné le meurtre d'un prêtre vishnouïte, mais ils se sont fait pincer par l'écoute du téléphone portable.

L'œuvre de Shankara est une œuvre considérable, au point que la durée

de vie que lui accorde la tradition paraît insuffisante, bien qu'il ait commencé à neuf ans. On lui attribue des ouvrages théologiques, des commentaires ou autres des poèmes religieux ou profanes. Vous trouverez donc classique, §1396 ; plus loin vous trouverez en 1404 à 1410 tout ce qui concerne son oeuvre. Sa doctrine est un non dualisme, l'advaita, qui est intégral ou kevala, ou sans spécification = nirvisesa. Toute la réalité réside dans le brahmane, et hors de lui tout n'est qu'apparence : brahma satyan jagan nitya : le brahma, c'est la réalité, le monde c'est l'erreur. La seule façon d'atteindre la connaissance du brahmane est l'utilisation du vedanta, c'est-à-dire de la sruti. Bien sûr le brahmane est identique à l'atman.

Selon Shankara la connaissance est double, il y a un savoir supérieur, qui conclut à l'irréalité du monde, et un savoir inférieur, qui fait sentir le monde comme réel, ce qui donne deux approches du brahmane. Concernant la délivrance, bien entendu seul qui possède la connaissance supérieure peut devenir ce que l'on appelle un vidvas, « celui qui sait » supérieur, et qui obtient la délivrance immédiate du jivanmukta, soit « le délivré vivant ». En revanche le vidvas inférieur accèdera, grâce aux oeuvres pieuses, grâce au culte, etc, à une délivrance progressive, mais à échéance lointaine.

Le succès de Shankara repose sur différents facteurs que l'on va essayer de cerner un petit peu : une orthodoxie indiscutable, une présentation rigoureuse et parfois même littéraire, une prise en compte des idées générales de l'hindouisme, qui lui permettra de glisser vers un théisme sentimental, c'est-à-dire émotionnel, qui est d'accès plus facile que les commentaires des Upanishad ou des brahmasutras.

Le dualisme purusa-prakriti du samkhya (entité spirituelle et matière) ; ou dans l'échelle des tattva shivaïte ; ou la matière existe ou n'existe plus, ou l'âme se fonde dans shiva, ou on reste une entité différente du dieu. On a beaucoup de vedanta dans les puranas tardifs. La prochaine fois on va aborder Vishnou et vishnouisme : on ne reprendra pas l'introduction sur les avatars. Avant de commencer le début du culte de Krishna, on fera un petit rappel.

16 décembre
manque un quart d'heure

triple personnalité de Vishnou. tout d'abord un visnou védique, qui a une personnalité plus marquée que Shiva-Rudra. I, 186, 10 ne peut être que bien faisant. On nous dit qu'il a mesuré le monde en trois pas (Varenne, I, p. 114 I, 154), thème bien connu et repris par l'avatar Vamanatritvikrama. Mais au stade du védisme ça veut dire qu'il traverse / pénètre tout, ça annonce son omniprésence, caractéristique de tout dieu suprême sarvavyomavyapin ou sarvavyalpin. Cela annonce aussi que Vishnou est un dieu agissant, actif, et non une entité abstraite.

Dans le même ordre d'idée l'idée du sanglier sauveur de la terre, qui annonce varaha, existe dans les textes védiques tardifs, même si l'assimilation du sanglier à Vishnou n'est pas encore faite. Ce Vishnou védique d'autre part est l'allié d'Indra, dieu guerrier, ivre de soma, qui combat les asuras ; Vishnou va, avec Indra, combattre les asura. Il va également partager ou participer à la souveraineté avec Indra, c'est grâce à cette alliance avec le dieu roi qu'il porte la tiare. Cette alliance est aussi un des facteurs expliquant la place prise par Vishnou-râma comme roi par excellence, et vous vous souvenez aussi que chaque descente du dieu sur terre, chaque avatar, est provoquée par l'avènement néfaste d'un asura qu'il faut combattre. Vishnou vient restaurer leur ordre ; on

à là ici une annonce que dans la triade divine Vishnou est celui qui maintient, assure la stabilité. Dans les Brahmana on associe Vishnou au sacrifice, qu'il personnifie, ils en font l'allié d'Agni, il est le premier sacrificant, et celui qui sacrifie s'assimile à lui, obtient comme lui le pouvoir de se manifester partout, et conquière le monde pour atteindre le ciel. Ce second point est en rapport étroit avec le caractère royal de Vishnou, puisqu'en Inde le roi est par excellence le sacrificant, le yajamaLna, soit le commanditaire.

Dernier point, Vishnou est un des aditya, douze dieux solaires ont le premier est Surya, appelé aditya en sanskrit classique, et ce caractère solaire est sous-jacent aux trois pas qu'on vient d'évoquer, et à propos de la monture de Vishnou, Garuda, qui est assimilée au feu brûlant des rayons du soleil. Certains ont dit qu'il était le prototype du phénix. Dans les livres anciens vous verrez une place démesurée au caractère solaire de Garuda. Voilà donc quelques éléments védiques.

Ensuite j'ai parlé du héros sublimé de la Bagavadgītā, où l'on a vu Krishna déjà assimilé à Vishnou sous la forme d'un guerrier, héros appartenant au clan des Vrishni. D'un point de vue humain, c'est le héros d'Arjuna, mais on a vu comment ce cocher devient un maître spirituel qui manifeste sa nature divine en apparaissant sous sa forme cosmique. On a eu aussi l'occasion de dire dans ce texte le développement de l'aspect mondain de Vishnou-Krishna, bien en rapport avec le caractère royal qu'il avait hérité de la période védique. On peut même ajouter à propos de ce texte que l'on y voit l'apparition de la notion d'avatar, puisque je rappelle que Krishna, IV, 7, « toutes les fois que l'ordre chancelle, je me produis moi-même ».

Troisième point, l'être primordial réinterprété. Le dernier élément finalement est l'apparition d'un dieu primordial, origine des êtres et créateur. Les théologiens vishnouites vont très tôt utiliser, mais en la réinterprétant, la notion védique du puruṣa, soit de l'homme primordial, qu'on trouvait en X, 90, le puruṣa dont le démembrement au cours d'un sacrifice donne naissance aux éléments. Cet hymne est attribué à Narayana, « celui qui est venu s'installer en l'homme ». Mais ce nom de Narayana est aussi donné au puruṣa, et dans certaines upanishad il est aussi donné à Vishnou. Par un processus que l'on n'arrive pas tout à fait à déterminer, le puruṣa védique a été réinterprété comme narayana, soit comme Vishnou. L'important est que cette assimilation nous amène au dernier aspect, Vishnou dieu suprême, dieu primordial qui est en même temps acteur de la création.

Ce narayana est un point important. À côté de cela on va trouver deux Krishna, un Krishna Vasudeva, du clan de Vrishni, et un Krishna gopala. Les deux fusionnent, mais reste la notion de narayana, qui va plutôt vers les pancaratras. Mais dans le détail c'est plus complexe.

Je vais passer très rapidement sur la complexité de Vishnou, car je l'ai présenté en iconographie : multiplicité du dieu, des divers noms (cf bagavatapurana, il y en a bien mille). Sur le plan de ses manifestations vous connaissez bien maintenant les dix avatars, liste assez tardive, qui se constitue vers le VIII^e siècle de notre ère d'après Azra, on voit que la liste n'est pas tout à fait la même dans le Harivamśa, je ne reviens pas sur Ramanunja, etc, ce sont des choses connues.

Par contre, ce qui est important sur ces avatars, c'est que chacun est une manifestation de Vishnou qui se place sur un double plan, un temps cosmique et un temps humain. Sur le plan cosmique ces avatars sont successifs, ils appartiennent à un âge de l'humanité, mais la correspondance n'est pas précise, car on peut avoir plusieurs avatars par yuga. Au premier âge,

satyayuga ou kr(rond)tayuga (quatre), soit l'âge d'or, on a les quatre premiers avatars, matysa jusqu'à narasimha ; pour le tretayuga (= la triade) vamaana, parasurama et rama ; dvapara-yuga (deux), celui de Krishna, enfin le Bouddha apparaît au kaliyuga (un), la fin de ce yuga sera marqué par la naissance du messie Kalkin. Mais en même temps ces avatars sont toujours présents et toujours efficaces. au plan humain simultanément on constate que ishvara une fois descendu sur terre y mène une vie plus ou moins complète et plus ou moins bien définie. Cette vie ne se termine pas nécessairement par une mort mais une disparition, qui est un retour au monde des dieux. Parfois c'est réduit à un épisode, qui regroupe l'apparition de vishnu sur terre, son action bénéfique et son retour, mais pour les avatars humains, Râma et Krishna, on a une biographie plus complexe, avec naissance, vie et mort.

On a vu également que les avatars peuvent avoir un entourage, qu'ils peuvent être plus ou moins développés, ça dépend du cycle légendaire. Pour les incarnations l'entourage est plus fourni ; épouse, frère, etc, et les ennemis. Un entourage qui finit par constituer un véritable panthéon particulier. Sachez que l'avatar reste malgré tout Vishnu, plus ou moins sneti mais Vishnu bien réel.

en face de ces avatars on a évoqué les vyuLha ou manifestations. Au départ c'est une notion pancaratra, fondée sur les bases d'un système qui concerne le clan de Krishna, et d'autre part par la suite une série abstraite de 24 formes de Vishnu, que l'on retrouve dans les mille noms de Vishnu; et une série mise en relation avec d'autres, comme les 12 mois de l'année et les 12 formes de soleil qui leur correspondent. iconographiquement ces formes sont toutes semblables, hormis l'ordre dans lesquels les quatre attributs classiques de Vishnu. Cf Rao qui utilise le rupamandana, texte du XVI^e siècle.

Sinon on a parlé des rapports de Vishnu avec les autres dieux : dans la trimurti Vishnu et Brahma sont soumis à Shiva, je préfère parler de la triade brahmanique quand ils sont sur le même plan, ça marche dans les purana et les épopées, mais ça ne marche plus du point de vue théologique. D'un point de vue sectaire le créateur devient Vishnu et non plus Brahma. Sur le bouddhisme, vous vous rappelez ces phénomènes de concurrence, puisque le bouddha est un avatar mauvais.

Tenons-en vous à cela, et abordons le début du culte de Krishna et les rites vishnouites. Rappelons les trois composants de Krishna à l'élévation de rang suprême : personnalité dans le védas, la gita et l'être primordial réinterprété. Parmi ces trois composantes, l'élément moteur, dans cette montée de Vishnu, ait été Krishna. Il est probable également que Krishna ait été un grand dieu avant même d'être totalement identifié à Vishnu. Cela étant, on va voir que Krishna lui-même est un personnage relativement hétérogène, et il n'est pas facile du tout de voir quand et sous quel aspect il a fait son apparition dans le paysage religieux indien.

Il semble qu'il s'agisse au point de départ d'un héros, dont le caractère historique n'est pas impossible. Un héros divinisé, appartenant au clan des Vrishnis, clan qui aurait appartenu à la tribu des Yâdava, tribu assez importante dans l'Inde du nord, à la fin de la période védique. Plus tard, quand le personnage se constituera, on le rattache à la région de Mathurâ, grand centre du culte de Krishna, et ceci dès avant le début de notre ère. très tôt la tradition donne à Krishna un père, Vasudeva, d'où le patronyme de Vâsudeva. Une mère, Devakî, et un frère aîné, né d'une autre mère, Balarâma. Mais on a aussi trois autres héros du clan des Vrishnis, qui lui sont apparentés, peut-être pas de façon aussi précisée : pradiyumna, qui serait son fils ; sambha/s(aigu)ambha,

qui est un autre de ses fils, et Aniruda, fils de Pradyumna, et par conséquent petit-fils de Krishna. On va lui donner aussi cet oncle dévoyé et son ennemi juré, Kamsa, qui est le frère de sa mère Devakî.

Il semble également qu'initialement les cinq héros des Vrishnis ou pancaviṇśa, soit Krishna, Balarama, Pradyumna, Aniruda et Sambha, aient été l'objet d'un culte collectif, et que ce soit plus tard que le culte se soit concentré sur Krishna Vāsudeva. Les autres auraient été réduits au rang de simple comparses, et de formes de Vishnou plus ou moins abstraites. Parfois ils concourent une existence propre et plus ou moins indépendante. Il y a Balarama Samkarsana, frère aîné, compagnon fidèle de la jeunesse de Krishna ; Balarama va survivre en tant qu'avatar de Vishnou, armé le plus souvent de l'araire et du pilon, placé parmi les grands avatars quand le bouddha est absent, il le situe entre Râla et Krishna, donc. On a vu en iconographie que Balarama est assimilé à une incarnation de Shesha, l'un des grands naga, donc il possède ce capuchon de naga, qu'il transmet parfois à Vishnou ; et il est associé à l'alcool.

Pradyumna quant à lui va survivre surtout par le biais de son assimilation avec Kâma, qui est le dieu de l'amour et des passions, donc un guerrier armé d'un arc en canne à sucre. Aniruda, fils de Pradyumna, devient une forme très secondaire de Vishnou, quant à Sambha, son autre petit-fils, il disparaît à peu près totalement, comme oublié.

En ce qui concerne l'autre aspect de Krishna, la tradition classique en fait un berger, ou plutôt un bouvier, gopala ou govinda, mais cet aspect ne fait pas partie de la définition initiale du personnage. Je reprend Charlotte Vaudeville à ce sujet : elle a écrit un article dans les *Mélanges Renou*, et article de Doris**, *early Krishna icons* dans un *kaladarshana*, p. 127-132. Vaudeville dit que ce Krishnagopala serait à l'origine une divinité populaire, d'une tribu de l'Inde de l'ouest. Ce n'est que vers le II^e ou le III^e siècle de notre ère, au moment de la constitution définitive de cette légende krishnaïte, que cette divinité secondaire, ce gopala, aurait été absorbé par Krishna Vāsudeva. Donc un Krishna composite. On peut néanmoins souligner que le caractère guerrier de Vasudev et le caractère agraire de gopala ne sont pas forcément contradictoires, comme on l'a vu avec Balarama, qui présente un caractère agraire dès ses premiers images.

Voilà donc pour cette présentation ; voyons quels sont les plus anciens témoignages que l'on a de l'existence de Krishna. Ce nom même de Krishna, qui signifie « le noir », il s'agit d'un terme banal que l'on a renoncé depuis longtemps à identifier notre Krishna gopala avec le Krishna védique. En revanche on trouve des Krishna avec une identité plus précise, et que l'on peut identifier avec notre Krishna, dans quelques textes attribuables aux environs du VI^e et V^e siècle avant notre ère. Il s'agit en particulier de la Chândogya-upanishad, et de l'astadhyâyî, la grammaire en huit chapitres de Panini.

Revenons sur la Chândogya-upanishad 3, 17, 6 ; on trouve dans ce texte la mention incidente d'un Krishna devakîputra, qui aurait reçu l'enseignement du sage Ghora Angirasa. Krishna est le fils de Devakî, on a une identification possible, mais les choses s'arrêtent là, car le texte ne dit pas plus. D'autre part, je vous ai dit qu'on trouvait dans l'astadhyâyî une mention : Panini (fin V^e siècle avant JC) mentionne dans un aphorisme (4, 3, 98) Vāsudeva et Arjuna. Les commentateurs l'interprètent comme signifiant « aka », peut-être adjoindre aux noms de personnes divines pour indiquer qu'elles sont objet de culte. Ainsi Vasudevaka veut dire « celui qui vénère Vasudeva ». On retrouve là la filiation classique, Krishna fils de Vasudeva, et finalement le duo de la BG, avec

l'indication probable du caractère divin des deux personnages, Krishna et Arjuna. Les éléments malgré tout sont assez difficiles à utiliser, et posent deux problèmes : celui de la date de Panini, mais également le fait que les deux divinités se trouvent placés sur un même plan, or on a vu que dans la BG si Krishna est bien un dieu, Arjuna c'est pas ça. Vous retrouverez, tous ces exemples que je vous donne là sont des exemples classiques.

D'autre part on a Mégasthène : c'est l'ambassadeur grec à la cour des premiers Maurya, on en a parlé, au III^e siècle avant notre ère. En gros son témoignage, on le date de 320. Il est cité et repris par les auteurs grecs postérieurs, et ne parle pas de Krishna, mais en fait d'Héraklès. Il dit qu'il a vécu en Inde, qu'il a accompli des exploits, accompli des villes, et que son peuple est populaire, spécialement dans la région de Mathurâ. On considère que Mégasthène ainsi que les autres Grecs n'ont fait qu'helléniser Krishna, en l'assimilant à leur Héraklès. on a un héros divinisé, l'identification est un témoignage bien daté. Ça permet d'affirmer que dès la fin du IV^e siècle avant notre ère le culte de Krishna était bien établi, en particulier dans la région de Mathura.

Théorie fortement critiquée par un helléniste suédois, Allan Dahlquist, ouvrage de 1962, *Mégasthène, an Indian religion. A study in*, Upsala, 1962, réédité à Delhi en 1977. à lire sur google livre. Dans Windows 7 il y a un outil capture. il veut démontrer deux choses : que l'Héraklès indien de mégasthène n'a que peu de rapport avec Krishna, mais en a plus avec Indra ; d'autre part que les rapprochements qui ont été faits entre Héraklès et Krishna reposent sur un état très avancé du culte de Krishna, qui correspondrait plutôt à ce qu'ils pouvaient être au IV^e siècle de notre ère. Vous verrez comment les historiens des religions ont traité la question. Mais dans certaines statues du Gandhara on reconnaît plutôt un Héraklès-Indra. Les historiens des religions ont peut-être été un peu rapides, mais cette recherche du côté d'Indra pourrait être profitable. Ce fameux Indra-Vajrapani, acolyte habituel du bouddha, est très proche d'Héraklès : on voit le vajra d'Indra comme une massue, arme d'Héraklès et aussi de Vishnou, et on voit la peau de lion que porte parfois vajrapani au Gandhara. Mais on a également, c'est la photo que vous avez, une remarquable sculpture de Mathura, souvent identifiée comme figurant Héraklès, et qui reproduit dans les manuels d'histoire de l'art.

À présent, quels sont les premiers témoignages assurés? C'est en fait à partir du III^e siècle avant notre ère que l'on peut se faire une bonne idée du début du culte de Krishna, et par-là du culte Vishnouite. À côté de la bagavadgita, et des parties plus anciennes du mahabharata, on a des témoignages épigraphiques et iconographiques datés et précis. Commençons par les inscriptions, alors même qu'elles sont postérieures aux plus anciens témoignages iconographiques (qu'on voit les drachmes, que l'on verra pas aujourd'hui).

Commençons par les inscriptions. On a trois textes importants, de la seconde moitié du III^e siècle de notre ère, ou au plus tard de l'extrême début du I^{er} siècle. D'autres inscriptions sont moins importantes, ou peut-être un peu ambiguës. Tout d'abord, trois textes où les dévôts donateurs sont qualifiés de Bhāgavata, et les divinités vishnouites mentionnées dans ces inscriptions sont appelées bhagavat. Le terme bhāgavata, terme dérivé de bhagavat, va être utilisé par la suite pour désigner les vishnouites, en particulier ceux qui se réclament de la doctrine pancaratra, la plus ancienne doctrine vishnouite constituée que nous connaissions. L'autre terme est bhagavat, dérivé de la racine BAJ-, comme bhakti, terme utilisé pour désigner des personnes saintes, et

aussi et surtout pour désigner le dieu personnel, avec lequel on se sent plus particulièrement en communion. Vous connaissez les différentes traductions : bienheureux, vénérable, etc. Terme aussi appliqué au bouddha dans le bouddhisme, et vous pourrez retrouver différentes applications du terme dans mgr Lamotte, *traité de la vertu de la sagesse*, volume I. Titre appliqué à Krishna dans la BG, aussi dans le BP. Le texte met en forme le krishnaïsme tant du point de vue des récits légendaires que de la dévotion.

A propos de ces inscriptions qui sont sans aucun doute vishnouïtes le problème est de savoir à quoi fait référence bhagavat et bhagavata pour désigner dévots et dieu. Dévotion d'un côté, ou termes faisant allusion de façon précise à Krishna, dont bhagavat serait déjà une appellation privilégiée. Ou une référence sectaire précise au mouvement pancaratra. Bref, soit termes qui expriment la dévotion / caractère divin ; soit termes qui font allusion précisément à Krishna, dont réservé à Krishna, alors c'est une référence au mouvement pancaratra.

On va se contenter de la première inscription, à Besnagar, l'as X, au madhya pradesh. Datée de 110 avant notre ère, commémore la fondation d'un pilier portant une image de Garuda par un certain Héliodore, qui est un bhagavata, envoyé par le roi indo-grec Antialcidas de Taxila. L'intérêt du texte ici, à côté de l'existence d'un Grec dévot de Vishnou, est la juxtaposition de Garuda et bhagavata. Garuda est pas liée à Krishna, mais cette divinité d'origine solaire se rattache très nettement à Vishnou. Ce qu'on peut tirer de cela, c'est que la réunion des deux noms ici s'explique par le fait que Krishna était déjà Vishnou. On va en rester là.

17 février

Je ne sais plus exactement où j'en étais (c'est les deux mois d'interruption, on fait vraiment un break complet) ; je vous avais fait une introduction sur Vishnou et le vishnouïsme, sur le dieu à la personnalité bien affirmée dans le Veda ; le héros sublimé de la BG, et l'homme incarné. Ensuite on était passé au début du culte de Krishna.

Venons-en maintenant à une autre inscription, celle de Ghosundi, au Rajasthan, à peu près contemporaine de la précédente. Elle commémore la fondation par le roi Sarvatala, qui est un bhagavata d'un narayan(rond)avalika. La fondation de ce « Jardin de Nârâyana », qui serait pourvu d'une enceinte en pierre pour le culte des bhagavat samkarsana et Vasudeva. Le terme de samkarsana on l'a vu ailleurs : littéralement c'est le laboureur, c'est un nom classique de Balarama, dont l'arme est l'araire. C'est le frère aîné de Krishna Vasudeva. On aurait donc ici la mention de deux membres du clan des Vrishnis en tant que bhagavat. Quant au terme Nârâyana, on a vu que c'était un terme appliqué au purusha, et ce dès les plus anciennes upanishad, à Vishnou.

Troisième inscription, c'est une inscription de Mora (dans la banlieue de Mathura), inscription datée du 1er siècle avant notre ère, et qui commémore cette fois la fondation d'images des bhagavat pan(cavi)ra des Vrishnis, et cela dans une maison qui est un lieu pour le culte. De ce texte on peut tirer qu'il existait un temple dans lequel on célébrait un culte collectif à cinq héros, qui semblent bien être placés sur le même plan et qui étaient présents dans le temple, sous la forme d'images. On peut ajouter que des fouilles ont été effectuées à côté de cet emplacement, on y a trouvé des images très mutilées : on s'est ingénié à vouloir y reconnaître les Vrishnis. On peut dire en tout cas que l'on possède des images beaucoup plus anciennes.

En conclusion sur ces inscriptions, on peut dire qu'à côté des renseignements qui nous montrent la popularité des cultes que l'on peut rattacher à la mouvance vishnouite, ou du moins Krishnaite, et également les des termes bhagavat et bhaLgavata, ces textes apportent des noms divins : le fameux couple samkarsana-Vâsudeva, et les cinq héros des Vrishnis. On a vu apparaître également le nom de Garud(rond)a, et on a aussi le témoignage de l'existence d'une série de réalités matérielles rattachées au culte : temple, enclos (on a des images de culte sur des plate-forme attsté sur des reliefs) Matura) ; autre élément que l'on a, ce sont ls images, et aussi le pilier avec Garud(rond)a, où cette fois on a le monument concerné. Il y a une inscription en écriture bhramî. En haut du mât on a une guirlande de fleurs qui est une offrande perpétuelle au dieu. cf article de Filiozat

Précisons, du côté des images, qu'il est possible qu'à côté du pilieer de Garuda il y ait eu d'autres piliers, et que l'ensemble ait constitué une représentation symboique des Vrishnis : c'est possible, mais aussi douteux. De toute manière on a des images plus anciennes, dont les plus célèbres se trouvent sur cette monnaie, trouvée en plusieurs exemplaires au cours de fouilles dans la ville grecque de Ai-Khanoum, dans le nord de l'Afghanistan. Paul Bernard a tout d'abord publié ces pièces, puis republié dans cet article qui circule : « représentation de Vâsudeva et de samkarshana au IIe siècle avt JC, art asiaticque, n°26, p.113-123, 1973 (à récupérer sur le site persée).

Il s'agit d'une monnaie en argent qui porte une légende grecque et prâkrit, une légende qui donne le nom d'Agatoclès, roi de Taxila au Gandhara, et ayant vécu dans la première moitié du IIe siècle avant notre ère. Sur les deux faces représentées on a un personnage divin sur chacune des faces. Côté samkarshana, on a une légende en grecque, un personnage à deux bras, qui se trouve debout sous un parasol, vu de face, campé sur ses deux jambes, légèrement écarté ; il porte un vêtement inférieur court plissé, maintenu par une ceinture retombante. Vous le voyez également, quoique l'image ne soit pas très grande, des espèces de chaussons ou babouches qui ont une extrémité recourbé ; vous voyez que son torse est recour par une écharpe, qui remonte sur ses épaules, et vous voyez les différentes parures qu'il porte : diadème à fanons, et de grosses boucles d'oreille, et sur le côté gauche un objet allongé, strié verticalement, qui a l'air de pendre obliquement de sa ceinture.

Sur l'un des attributs, vous voyez que la main gauche brandit une ariare, attribut classique de balarama, frère de Krishna ; et il a dans la main droite un objet allongé, que l'on peut identifier comme un pilon, et qui se trouve être l'autre attribut de balarama samkarshana. Sur l'autre côté, donc la deuxième image, on a Vâsudeva et une légende cette fois en prâkrit. Vous voyez que l'un des personnages a exactement la même attitude, les mêmes vêtements et les mêmes parures que le précédent. On voit également sur le côté gauche, comme précédemment, un objet allongé, qui cette fois est figuré par deux lignes entrelacées. La question a été de se demander si c'était un fourreau ; c'est difficile d'interpréter cela comme un fourreau. Filiozat pense que ce serait la représentation d'un support arrière de statue, mais d'autres personnes ne sont pas d'accord.

Vous voyez aussi une grande roue à huit rayons, qui comporte des appendices flammés ; et de la main droite vous voyez un objet ventru, qu'il tient verticalement. Filiozat identifie cet objet comme une conque.

Passons à l'identification des divinités : il s'agit de balarama samkarshana, que l'on reconnaît à son ariare et à son pilon, et de l'autre côté Vishnou, avec le

disque et la conque, et de façon plus précise Krishna Vâsudeva, en raison de la présence de Balarâma. Juste un petit mot entre deux sur l'iconographie et les images anciennes de Vishnou-Krishna : je sais que Charlotte Schmidt identifie les premières images que je vous ai présentée de Vishnou comme des images de Krishna, mais tout le monde n'est pas d'accord avec cela, ce n'est pas prouvé.

Cette conque de Vishnou est d'abord celle de Krishna. Cette conque est appelée paṇḍitakajanya, parce qu'elle aurait été taillée dans un os de l'asura Pancakajanya. C'est sous ce nom qu'elle est attribuée à Krishna dès la BG (cf 1, 15, dans la liste des guerriers) ; par la suite c'est un attribut qui sera réservé à Vishnou sous toutes ses formes et aux divinités qui lui seront apparentées.

Second attribut, le disque ou la roue (cakra) est un symbole qui est d'abord un symbole royal, le cakravartin, le souverain universel qui fait tourner la roue. Ce cakra de Vishnou est appelé sudarśana, soit beau à voir, ou bien aveuglant. C'est un terme qui recouvre deux réalités distinctes, tout d'abord une roue de char flammée ; il s'agit d'un symbole lié au soleil et à sa course dans le ciel. Vous avez une variante, qui est le svastika. L'attribution de la roue à Krishna remonte peut-être à la période védique. Il faut sans doute le mettre en rapport avec l'aspect solaire du dieu Vishnou, aspect dont on a déjà parlé. D'autre part cette roue, ou ce cakra, est aussi une arme de jet, qui est d'usage courant en Inde, jusqu'à l'époque moderne. Il s'agit cette fois d'un disque métallique, généralement plein, avec un bord tranchant. C'est une arme qu'on lance en le tenant parfois à pleine main comme le discobole, ou bien en le faisant tourner autour d'un bâton. Et selon certaines mages autour du doigt. Cette arme de jet, ce disque, correspond à l'aspect guerrier de Krishna.

Dans l'iconographie vishnouite, le cakra est représenté comme une roue de char, flammée ou non, ou bien, on l'a vu, comme un disque plein, et parfois même, mais plus rarement, évidé. La roue de char est plus fréquente que le disque. Dans la mythologie postérieure, c'est Shiva qui remet cette arme à Vishnou.

Pour conclure sur cette monnaie, sur son importance, on peut dire que tout d'abord elle nous montre que dès cette époque le code de l'iconographie vishnouite est en partie fixée. On pourrait même ajouter qu'il est suffisamment, pour que le ou les graveurs n'aient pas jugé utile d'ajouter une légende. D'autre part elle nous montre également que l'identification de Vishnou et de Krishna est sans doute déjà parfaitement faite, puisqu'elle semble transparaître dans l'iconographie avec la roue, qui est vishnouite, et cette conque qui est krishnaïte. Le personnage qui est figuré en couple avec le dieu à l'air ne peut être que Krishna Vâsudeva. Donc sur ce point cette monnaie pose l'association Krishna-samkarshana, qui sont les plus importants des Vrishnis, qui seront mis sur le même plan comme plus tard dans l'inscription de Ghosundi, ou bien dans quelques textes littéraires contemporains, en particulier le Mahabasya de Patanjali (Ile avant JC).

On a (vous pouvez regarder le dos de la photocopie) d'autres images du couple Balarâma / Vâsudeva dans la région de Gilgit, au Pakistan. Ce sont des images semblables, sans doute postérieures, elles sont sans doute peintes, et accompagnées d'inscriptions posant malheureusement des problèmes de lecture et de datation, mais qui les identifient comme des représentations de Râma-Krishna (Râma = Balarâma) et Vâsudeva d'autre part.

En conclusion, sur ces débuts du culte de Krishna, on peut dire que l'on a vers le I^{er} siècle avant notre ère, un Krishna Vâsudeva Vishnou, qui est devenu

un grand dieu, et que d'autre part il y a de fortes chances pour que ce dieu soit le dieu suprême d'un groupe sectaire. On peut dire également, et ceci en rapport avec la BG, que d'importantes notions sont déjà apparues : la notion d'avatar en particulier, et que désormais le mouvement est lancé, la théologie vishnouite va se structurer et se systématiser, t en même temps se compliquer pour tenir compte d'une mythologie constamment enrichie, par des apports nouveaux, liés à l'absorption de divinités hétérogènes, dans un dieu suprême unique (c'est ainsi qu'on arrive à ces grandes personnalités de l'hindouisme). Idem pour Shiva.

Un bon exemple de cette réorganisation de la théologie autour d'un dieu suprême unique est fourni par le sort qui est dévolu aux cinq héros des Vrishnis : tandis que Sambha disparaît et que Krishna Vâsudeva devient un dieu suprême, les trois autres, tout en conservant une existence quelque peu indépendante, vont être considérés comme étant des émanations ou vyulha de Vâsudeva. Le système est en quelque sorte hiérarchique, et ne suit pas exactement le schéma familial que nous présente la mythologie. On va avoir le schéma suivant : de Vâsudeva est issu samkarshana, qui dans la mythologie est le frère aîné de Vasudeva ; de samkarshana est issu Pradiyumna, qui est le fils de Vâsudeva dans la mythologie ; et de Pradiyumna est issu Aniruddha, qui est le petit-fils de Vâsudeva dans la mythologie. Le cinquième, Sambha, disparaît totalement. La combinaison de ce premier système (ce Vâsudeva devient en fait le purusha inactif primordial, qui sera visible uniquement par la connaissance, alors que samkarshana va représenter la vie) Mais la combinaison de ce premier système, et des théories du samantakhyas, ainsi que la nécessité d'inclure les formes rattachées à Vishnou au fur et à mesure de l'élargissement de sa mythologie, vont aboutir à un système très ordonné et très complexe, qui se traduira entre autres choses par ce système des 24 vyulhas, dont on avait parlé un petit peu rapidement.

On reprendra, mais on peut tout de suite regarder l'image : l'image caturvyulha. A côté on a Balarâma qui est sous une forme de serpent, avec capuchons et anneaux. C'est un essai pour traduire ce système d'émanation, ce sont les balbutiements de l'iconographie, vous voyez la massue et la main de Vasudeva. Au-dessus le torse qui apparaît au-dessus de la coiffe de Vâsudeva, c'est Pradiyumna, et sur le côté mais c'est cassé, Aniruddha ; l'arrière de la statue est une sorte d'arbres, qui montre l'émanation (musée de Mathura, période kushane, IV^e siècle).

J'allais conclure avec des choses que vous connaissez, on en a parlé : sur les récits concernant la vie légendaires de Krishna : le Harivamśa, aussi dans le livre V du Vishnupurana, qui date peut-être du IV^e siècle. Le Harivamśa est sans doute le plus ancien, A. Couture l'a sans doute vieilli, entre II^e et IV^e siècle ; ensuite le livre V du Vishnupurana qui daterait du IV^e siècle de notre ère ; enfin le livre X du BP qui date des IX-X^e siècles. Ce Harivamśa est présenté comme un appendice au MB mais c'est une œuvre à part entière, et le seul à présenter une vie de Krishna sans la pitié du BP ou du Vishnupurana.

Pour la question des avatars, sans rentrer dans le détail du Harivamśa, on peut dire qu'il situe Krishna parmi les avatars de Vishnou ; on trouve dans ce texte une liste de dix avatars, qui n'ont rien à voir avec la liste classique des avatars que je vous ai donnés, puisqu'on trouve parmi ceux-ci le lotus, en référence semble-t-il au lotus qui naît du nombril de Narayana dormant sur l'Océan ; ensuite le sanglier, l'homme-lion, le nain ; on trouve également dans cette liste le brahmane Dattatreya, on trouve Râma

Jadgadegna, puis Krishna. certaines recensions ajoutent Vyasa, qui est le diffuseur des Védas, et toutes ajoutent Kalkin, qui doit arriver avant la fin du kaliyuga. Pour les traductions françaises du Harivamsa, la première traduction est due à Langlois (dans les années 1830), suivie en 1840 par le premier volume du BP dû à Burnouf, achevée après sa mort par Overté, en 1884, et par Roussel en 1898.

Donc pour ces débuts du culte de Krishna, on va enchaîner avec les sectes vishnouïtes.

Ce que j'essaie de faire sur ces débuts, c'est qu'est-ce qu'on a : des inscriptions, des textes, quelques images.

En introduction, si vous voulez, si l'on compare un peu autres mouvements sectaires que connaît l'hindouïsme, le vishnouïsme dans son ensemble est très fortement marqué par la bhakti, ce qui est peu étonnant on va dire en soi ; marqué également par une place moins importante accordée au rituel, et par l'absence presque totale de pratiques sanglantes dans le rituel. Dans ce même ordre d'idées les pratiques esotériques semblent être réservées à quelques groupes marginaux, et ces dernières caractéristiques correspondent assez bien à l'aspect urbain et policé qui est la marque de Vishnou, comme on a déjà pu le voir.

D'un point de vue historique, on a vu naître aux alentours du début de notre ère ce que l'on appelle le bhagavatisme, un mouvement religieux dont l'écriture fondamentale est le Bhagavadgītā, et dont le personnage divin principal est Krishna Vāsudeva, Vishnou désigné comme le bhagavat. Dans les premiers siècles de notre ère, et jusqu'à l'époque Gupta, le terme bhagavata est fréquemment utilisé en particulier pour signifier l'obéissance religieuse de certains souverains Gupta, qui sont dit paramabhagavata, ou « les parfaits bhagavat ». La question non résolue est de savoir si le terme est à prendre au sens très général de vishnouïsme ou si, comme plus tard, il désigne des vishnouïtes dont la dévotion très émotionnelle s'applique à Krishna, et s'appuie non seulement sur le Bhagavadgītā, mais aussi sur le Bhagavatapurāṇa, qui correspond à la mise en forme définitive de la vie légendaire du Krishna.

Néanmoins les choses sont plus claires quand on avance dans le temps, et à partir des environs du VI^e siècle, moment où apparaissent clairement différents mouvements religieux, se réclamant du vishnouïsme. Ce sont en particulier les bhagavata dont on vient de parler, les pañcārātra, et enfin les Vaikanasa. Ces trois mouvements constituent les bases sur lesquelles se développeront, et cela jusqu'à nos jours, différents groupes sectaires dont le champ d'action reste souvent régional, comme on le verra pour les śaivairāṇava, apparus en Inde du sud au XI^e siècle.

On va donc commencer par parler du mouvement pañcārātra, et de ses dérivés, en particulier l'école de Ramanuja, et ses différentes branches, puis on abordera ensuite les courants qui relèvent de la dévotion émotionnelle, qui va se développer autour de Krishna, avec l'école de Caitanya qui s'y rattache, enfin on parlera de la naissance et du développement du rāmāyisme. Puis, dans un second temps, on parlera des Vaiakadasa, puis de quelques exemples (on pourrait y passer l'année) de sectes secondaires, comme celles qui ont été fondées par Madhva ou Kābīr.

L'exposé ne peut pas être exhaustif, et si vous voulez des compléments vous avez *l'Inde classique*, vous avez dans le Gonda, le tome II, dans la seconde partie, et d'autre part dans les ouvrages de Gavin Flood, puisque Gérard Cola a écrit cet article qui reprend tout cela (cf deux Flood, un petit et un plus gros).

Là on va commencer par les paLn(tilde)caralTra. Selon la définition donnée par Gonda, I, p.296, le terme paLn(tilde)caralTra désigne l'ensemble des tendances vishnouites non fondées sur le Véda, qui se mettent en forme dans les premiers siècles de notre ère, pour donner naissance à un ensemble de textes canoniques, connus comme des sam(rond)hitaL paLn(tilde)caralTra, dont on pense qu'elles ont été rédigées à partir du VIIe siècle. On parlera aussi de textes pour le shivaïsme, or on arrive à peu près à ces mêmes dates, des mouvements sectaires se détachant des védas, ils ont leur propre corpus et leur propres lieux de culte. Le rite de passage, c'est l'intégration dans la secte, marquée par une initiation.

Ici il y a toute une fermentation qui aboutit à l'écriture de ces textes, qui existaient plus ou moins en germe avant, mais que l'on date du VIIe siècle. Je signale que ce terme de sam(rond)hitaL sont aussi appelées aLgama. On a là donc une création d'un corpus de textes, qui sont considérés plus comme des parallèles des Védas que comme des résultantes de ces mêmes Védas – il en est de même de la littérature shivaïte. Cela étant, les sectateurs du mouvement pan(tilde)caralTra insistent sur l'orthodoxie (id est issue des Védas) de leur doctrine. C'est une tendance générale de l'Inde, les penseurs les plus révolutionnaires affirment qu'ils ne font que mettre en pratique les Védas.

Le nom pan(tilde)caralTra est d'origine incertaine et signifie « qui appartient aux cinq nuits », ou « qui relève des cinq nuits ». A première vue ça ne veut pas dire grand chose, mais on le rattache parfois à une session sacrificielle de cinq nuits, conduite par Narayana, et ceci selon le S(aigu)atapatabrahmana. Mais parfois aussi on s'accorde pour y voir une allusion au caractère quintuple de Vishnou, donc la forme suprême, et quatre vyuLha. Je vais arrêter là, avant d'aborder la doctrine.

x) La doctrine

24 février

Les cours se terminent le 19 mai, ensuite ce seront les examens. Fiche de lecture à faire sur *Celle qui portait des crânes en boucles d'oreille*. Ça devra porter sur le shivaïsme et le shaktisme.

Bon voilà, donc on continue sur les pan(tilde)caralTra, j'allais commencer à présenter le mouvement : on en était arrivé à la doctrine. Concernant cette doctrine, pour les pan(tilde)caralTra, l'absolu ou *brahman* est en fait la connaissance (jn(tilde)aLna), une connaissance qui est pourvue de cinq qualités. Ce sont *bala* (« la force »), *ais(aigu)varya* (« la souveraineté »), *viLrya* (« la virilité »), *s(aigu)akti* (« le pouvoir ») et enfin *tejas* (« l'énergie »). Donc cinq qualités, ou plus exactement cinq pouvoirs, dont en particulier le pouvoir créateur qui permet à l'absolu d'être la cause matérielle de l'univers, soit la *s(aigu)akti*.

Dans ce système la connaissance et les cinq pouvoirs forment un groupe de six qualités ou *gun(rond)a*, qui constituent le corps du seigneur (*is(aigu)vaLra*), qui est désigné sous les noms de Vishnou, Vâsudeva, ou bien encore Narayana. Sur ces bases, le milieu pan(tilde)caralTra va exploiter la théorie des *viyuLha* ou « émanations », dont on a vu qu'elles étaient basées sur le groupe familial que constitue les héros des *Vr(rond)s(aigu)ni*.

Initialement on considérait que Vâsudeva, Samkharsana, Pradiyumna et Aniruddha étaient des émanations de Vishnou sous sa forme suprême. Et finalement chacun d'eux était ce Vishnou suprême lui-même. Et ceci tout en admettant que seul Vâsudeva est une émanation complète. Chacun des trois autres se voit attribuer des fonctions partielles. Samkharsana va être considéré

comme le créateur, et il aura pour fonction d'enseigner la doctrine. C'était le frère de Vâsudeva. Le second, Pradiyumna va être considéré comme le préservateur, et il va enseigner la mise en pratique cette fois de la doctrine. Enfin, Aniruddha va être considéré comme le destructeur, et c'est lui qui renseignera la libération. Pradiyumna était le fils de Vâsudeva et Aniruddha était le petit-fils.

Vous avez vu dans ce système qu'on retrouve la triade créateur, préservateur et destructeur, ce qui permet d'attribuer à Vishnou les trois fonctions initialement réparties entre les trois membres de la triade brahmanique : on retrouve la même chose dans les autres courants sectaires. De ce système de vyuLha ou « émanations » initiales, on va glisser à la notion de 24 manifestations semblables de Vishnou, et malgré tout individualisées par leur nom et par la disposition des attributs. C'est par un schéma assez complexe qu'on ne va pas reprendre ici que ces 24 manifestations vont être rattachées à ces émanations initiales. Le but (on retrouve tout cela assez facilement dans des séries à huit), on démultiplie ou raffine un système dont le seul objet demeure de réunir tous les pouvoirs dans la personne du dieu suprême. De la même façon quand on multiplie les bras des divinités et qu'on met des attributs dedans, c'est une façon d'exprimer tous ses pouvoirs.

On a vu que le pouvoir créateur du dieu était la s(aigu)akti, « pouvoir ou puissance », qui va être identifiée avec l'épouse du dieu, celle que l'on appelle S(aigu)ri, ou Laks(rond)miL. A partir de là va se développer l'idée qu'il existe un couple mâle / femelle où le dieu est lui-même inactif, mais indispensable pour déclencher la puissance créatrice de la déesse. Ça vous rappelle ce qu'on a vu dans le sam(rond)khyal.

Ici, chez les Pan(tilde)caraltra, cette s(aigu)akti qui est une avec le dieu, est cependant différente de lui. Selon Gonda elle est différente de lui comme la lumière est différente du soleil. Elle agit pour accomplir les désirs du Seigneur. Cette s(aigu)akti (on va retrouver la même chose dans le shivaïsme), on la voit souvent se démultiplier ; ainsi va apparaître la kriyas(aigu)kti, soit la puissance d'action, qui sera considérée comme la cause instrumentale de l'univers, et elle sera souvent assimilée à Sudars(aigu)ana, qui est le disque de Vishnou. A côté de cette kriyas(aigu)akti on va trouver la bhutis(aigu)akti ou « puissance du devenir », et cette puissance est, elle, la cause matérielle du monde. On peut raffiner comme cela, retrouver des s(aigu)akti pour obtenir des séries de trois, de cinq, etc.

Voilà pour la théologie, je n'en dirai pas plus. Vous pourrez regarder dans le Gonda, dans le chapitre « vishnouisme et shivaïsme », ou bien ce que dit Colas dans *Hinduism* de Gavin Flood, ou bien encore Marion Rastelli.

x) Les pratiques

Abordons la question des pratiques. Sur le plan social déjà, ce mouvement pan(tilde)caraltra n'est pas révolutionnaire. Il est ouvert aux quatre grandes classes de la tradition védique, mais il est inaccessible à ceux qui sont en dehors du système (les hors-castes). L'entrée dans la secte se fait par une initiation ou diks(rond)aL, consécutive à l'enseignement d'un maître ou d'un guru. Cette initiation est l'occasion d'acquérir les cinq caractéristiques du vishnouisme. Tout d'abord il s'agit de l'impression dans la chair au fer rouge des symboles du dieu, le disque et la conque. C'est une opération qui est appelée taLpa. D'autre part, il y a la peinture sur le front de la marque sectaire (le pun(rond)d(rond)ra), ensuite on a le confèremment d'un nom d'initié (opération que l'on appelle naLman), ensuite on a la réception par l'adepte

d'une formule secrète, personnelle (le don d'un *mantra* personnel), en général ça se fait en secret. Enfin l'indication de la manifestation du dieu, que l'on doit adorer. Donc une opération appelée yaLga. L'adepte est initié, et à la suite de cette initiation, il se doit de mener une vie morale, ce qui suppose un amour de la vérité, tolérance, et on passe à l'aspect social : fidélité conjugale, et surtout non-violence (ahim(rond)saL). Cette dernière chose se traduit par des rites non-sanglants, ce qui est une opposition à la tradition védique, qui comporte des sacrifices animaux. Du point de vue du culte, ces pan(tilde)caraltra vont développer le principe d'un culte quotidien en cinq étapes (pan(tilde)cakalla) (on y reviendra quand on parlera de Ramanuja, qui développe cet aspect) : première étape, l'*abhigama* ou approche du dieu. Il s'agit d'une adoration dans le temple, avec une double fixation, matérielle et mentale, sur le dieu. La deuxième étape, c'est l'*upadaLna*, soit la collecte des matériaux nécessaires au culte ; la troisième opération est appelée ijyaL, c'est le sacrifice : il s'agit encore d'une adoration, avec concentration mentale. La quatrième opération, c'est le svadyaLya : il s'agit de la répétition des formules fondamentales de la secte, et de l'étude des textes sacrés (on a vu le terme dans le Bhagavatapurana). Cinquième étape, le *yoga*, c'est une méditation et une union avec le Seigneur. Voilà pour ces cinq étapes du culte que l'on va reprendre pour Ramanuja.

La secte prétend se distinguer du védisme, mais aussi du précepte shivaite, par le fait que le culte s'adresse au dieu lui-même, et non à une de ses manifestations. Simultanément elle accorde une grande place au culte des images, et développe dès ce moment-là le principe de la multiplicité des images de culte. Chacune étant affectée à un moment particulier, mais chacune contenant une partie de la s(aigu)akti du dieu. Voilà en gros, vraiment très rapidement, quelques principes de la secte pan(tilde)caraltra. On va voir à présent comme les choses auront évolué.

x) Les Alvars

Ce mouvement pan(tilde)caraltra a été créé dans le nord de l'Inde, et va s'exporter dans le sud, où il va se combiner avec des traditions dévotionnelles régionales, matérialisées en particulier par l'oeuvre littéraire des ALlvalrs. Revenons au terme ALlvars : c'est tamoul et ça veut dire « qui plonge, s'immerge profondément dans la divinité ». C'est un nom appliqué à des poètes et à des saints dont le lyrisme et la poésie s'expriment en tamoul, et non en sanskrit. Il s'agit pour eux d'exprimer leur amour divin, et également l'idée d'un absolu unique, qui se manifeste par compassion pour se mettre à la portée des hommes. On a, dans cette tradition des 12 ALlvalrs, des personnes plus ou moins historiques ou légendaires, entre le VI et le VIIIe siècle, sous la dynastie des Pallava. Ce sont des saints plus ou moins bien individualisés. On trouve des hommes de caste diverses, il y a même un voleur et une femme (An(rond)d(rond)al). Elle est considérée, elle, comme une manifestation de Laks(rond)miL ; quant aux autres Alvars, ils sont plus ou moins élevés au rang d'avatars secondaires, ou incarnations de personnages de l'entourage immédiat de Vishnou. Cette poésie des Alvars est une poésie à la fois éthique et mystique, elle prend la forme d'une célébration des grands sanctuaires vishnouites, qui chacun correspondent au lieu d'une manifestation particulière du dieu, chacune de ces manifestations étant différente des autres – ceci, c'est dans le cadre du vishnouisme, mais quand on va aborder le shivaïsme on va voir un mouvement parallèle, avec des saints shivaite qui respectent les grands lieux saints du Tamilnad : les Tevalram (cf le CD de Chevillard). Donc

une grande importance de ces mouvements dévotionnels en Inde du sud.

x) Les théologiens

Après ces saints AllvaLs, dont le caractère historique est malgré tout difficile à saisir, apparaissent des maîtres ou aLcarya, qui ne sont plus des poètes mais des théoriciens, des théologiens, qui vont mettre en forme, sur la base de la tradition des Alvars et du courant pan(tilde)caraLtra une doctrine renouvelée, que l'on appelle celle des S(aigu)ri-vaïs(aigu)nava. Comme son nom l'indique, elle tire son nom de l'union dans une même adoration de Vishnou et de S(aigu)rilaks(rond)miL. C'est une des caractéristiques majeures de ce mouvement. Les deux premiers de ces aLcarya, ou plus exactement les deux premiers à avoir laissé une oeuvre, ont très peu de substance historique, c'est NaLthamuni et YaLmunaLcaLrya, qui ne sont connus que pour avoir été les maîtres du troisième, qui est Ramanuja.

NaLthamuni est un maître du Xe siècle. Après des voyages dans le nord, en particulier dans les pays de la Yamunâ, dont Mathura, centre du culte de Krishna depuis les débuts de l'ère chrétienne, après ces voyages il recueille, met en musique et diffuse les poèmes de ces Allvars, et il les introduit dans la liturgie du grand temple de Vishnou à S(aigu)riLran(rond dessus)gam. Vous vous souvenez de ce temple avec cinq enceintes, grand centre s(aigu)riLvaïs(aigu)nava. Il introduit dans la liturgie de S(aigu)riLran(rond dessus)gham ces textes. Le temple est actuellement toujours un centre s(aigu)riLvaïs(aigu)nava.

Le second est YamunaLcarya, du milieu du XIe siècle, c'est le petit-fils de NaLthamuni. Comme lui il est à la tête du grand temple de S(aigu)riLran(rond dessus)gham (ce sont des charges qu'on se transmet dans les familles). S'il a écrit des poèmes sur Vishnou, c'est un théologien disputeur, qui participe à ces réunions de pan(rond)d(rond)it ou sadas où on discute, qui donne lieu à des joutes philosophiques. A la suite d'une joute philosophique, ce YamunaLcarya aurait gagné un trône, et l'aurait abandonné à la demande d'un disciple de NaLthamuni pour se consacrer à la diffusion du s(aigu)riLvaïs(aigu)navisme.

Après avoir présenté ces deux maîtres, arrivons à celui qui est connu : Ramanuja. Sur sa doctrine, vous pouvez voir l'*Inde classique*, II, §1411. Comme toujours pour ces grands théologiens, il n'est pas toujours facile de distinguer hagiographie et biographie. Il serait né vers 1017, ou peut-être en 1050, dans une famille de brahmane de Kan(tilde)cipuram, grand centre religieux, en particulier vishnouite depuis plusieurs siècles (cf le Vaikuntaperumal, etc).

C'est le neveu d'un disciple de YamunaLcarya, et son nom, prémonitoire, signifie « le cadet de Râma », soit du seigneur. Notre Ramanuja reçoit une éducation religieuse classique, en temps qu'étudiant brahmanique, mais dès son enfance il aurait déclaré : « un dévôt du Seigneur est un brahmane de droit ». Un jour d'ailleurs ce Ramanuja se prosterne devant un s(aigu)uLdra dévôt de Vishnou. Ramanuja se marie, par respect des convenances sociales, il mène une vie normale de maître de maison, tout en continuant à étudier, et il choisit pour guru un disciple de Sankhara, et il s'oppose très vite à lui. Son maître, alors, projette de le faire se noyer dans le Gange, tout cela pour s'en débarrasser sans péché. Il reproche en particulier à son disciple d'avoir réussi à guérir un possédé pour lequel lui-même n'avait rien pu faire. Ramanuja est sauvé par l'intervention miraculeuse de Vishnou et Laks(rond)miL, et il retourne auprès de son guru. Il finit par se brouiller définitivement avec ce guru, et à être chassé par lui. Il se rend après auprès de YamunaLcarya, qui

l'avait choisi comme successeur, mais il arrive trop tard pour le voir avant sa mort. A propos de YamunaLcarya, il faut préciser qu'il a écrit un ouvrage contre Sankara : l'ALgamapraLnaLnya. On a là le premier exposé du non-dualisme qualifié / différencié / spécifié, qui va être la doctrine de Ramanuja (vis(aigu)is(rond)t(rond)aLdvaita).

Ramanuja se brouille ensuite avec sa femme, qui l'a empêché de partager son repas avec un s(aigu)uLdra, qu'il s'était choisi comme nouveau guru. Vous lirez peut-être différentes versions de cet épisode, mais dans tous les cas on constate qu'elles sont toutes marquées par une certaine misogynie, et l'idée que cette femme de Ramanuja était une entrave à sa vie religieuse. A la suite de cela, il devient renonçant. Il est alors mis à la tête de la communauté regroupée autour de S(aigu)riLran(rond dessus)gham, et il faut dire que son nom va rester attaché à ce sanctuaire, même si Ramanuja va s'en absenter beaucoup. Selon une tradition fortement ancrée en Inde, Ramanuja accomplit de nombreux pèlerinages à travers tout le pays et toute l'Inde, chassé par une persécution shivaïte, il va se réfugier au Karnataka, sur le plateau de Maysur, où se développe une communauté s(aigu)riLvais(aigu)nava. Il entre alors en conflit avec les jaïns, et il semble également avoir joué un certain rôle dans la conversion forcée à laquelle sont soumis ces jaïns, avec notamment des menaces d'empalement.

D'autre part durant son séjour au Karnataka, l'histoire dit qu'il aurait accompli un voyage jusqu'à Dehli, où il aurait rencontré le sultan. Enfin il termine sa vie à S(aigu)riLran(rond dessus)gham, où il meurt plus que centenaire. C'est peu après sa mort qu'il est considéré comme un avatar de Vishnou : si vous allez à S(aigu)riLran(rond dessus)gham, vous verrez qu'il a une chapelle pour abriter son image, à S(aigu)riLran(rond dessus)gham et dans d'autres temples du Tamilnad également. On le montre comme enseignant, tenant un manuscrit, et avec les bras marqués par la conque et le disque (comme dans l'initiation pan(tilde)caralra).

x) L'oeuvre de Ramanuja

Voilà pour l'histoire de ce Ramanuja. Concernant à présent son oeuvre, on peut dire que cette oeuvre doctrinale est réunie dans de grands commentaires, consacrés aux BrahmasuLtra et à la BhagavadgiLtaL. On appelle le commentaire aux brahmasuLtra le S(aigu)riLbhas(rond)ya. Les BrahmasuLtra, alias VedaLntasuLtra, est un texte exégétique, attribué au IIIe siècle de notre ère, qui expose (on en a parlé à propos du VedaLnta en 557 aphorismes le VedaLnta classique, surtout par le biais d'une polémique contre le Samkhya et le bouddhisme. C'est un texte commenté par Sankara aux VIIIe-IXe siècle, puis par d'autres, et bien sûr Ramanuja.

Dans son commentaire des BrahmasuLtra, Ramanuja se sépara complètement de Sankara, qui lui était partisan d'un monisme absolu (l'advaita), selon lequel rien n'existe en dehors de l'absolu, et le monde extérieur et les âmes n'étant qu'illusion. Ramanuja quant à lui va développer le vis(aigu)is(rond)t(rond)a-advaita, soit le non-dualisme différencié. Le seigneur est unique, mais il se manifeste par des réalités différenciées, en d'autres termes sous différentes formes. C'est un point important, dans la mesure où il justifie a posteriori les ALlvaLrs et leur adoration des manifestations multiples du dieu dans tous les grands temples vishnouïtes du Tamilnad. Le seigneur lui-même se présente sous une forme inaccessible, une forme installée au Vaikunta, et quant à ses manifestations, ce sont des représentations fragmentaires, auxquelles il ne faut pas s'arrêter, mais qui sont néanmoins des

symboles visibles, et donc intelligibles de l'ineffable.

Passons aux pratiques de ces s(aigu)riLvais(aigu)nava. Dans la pratique ça se traduit tout d'abord par l'affirmation de l'égalité des dévôts de Vishnou. L'amour du Seigneur abolit toute différence de caste, de sexe, et d'appartenance religieuse. Il découle de cela des propositions révolutionnaires. Ramanuja va proclamer publiquement les formules secrètes. Par formules, peut-être que le terme de *mantra* vous parle mieux. Il proclame les formules secrètes transmises par un maître au moment de l'initiation ; il suggère aux dévôts de faire la même chose. Et il proclame que les temples de Vishnou sont ouverts à tous les dévôts, quelque soit leur rang social. C'est une proposition généreuse, mais qui aura moins d'effet qu'elle ne le suppose. En effet, l'abolition des différences qu'elle affirme concerne les rapports de chaque fidèle avec le dieu que les fidèles ensemble.

Ceci au départ : actuellement les brahmanes s(aigu)riLvais(aigu)nava font partie des plus stricts à propos de la hiérarchie relative des castes, sur la pollution ils sont très stricts. A S(aigu)riLran(rond dessus)gham vous ne pénétrez pas dans le saint des saints. Vous vous souvenez aussi que la constitution indienne, rédigée et adoptée au lendemain de l'indépendance, a rendu illégaux tous les interdits d'accès au temple fondés sur la caste. C'est pas pour autant que c'est respecté.

Dans le truc liturgique, si l'amour du seigneur permet de se passer des rites, néanmoins Ramanuja conseille de conserver ces rites, pour ne pas scandaliser et faciliter l'approche du dieu. L'essentiel étant de considérer ces rites comme des instruments. Sauf exemple, Ramanuja conduit paradoxalement à un système de rites qui va être très contraignant, et où le schéma pan(tilde)caraltra va être repris à deux niveaux, au niveau des rites privés et au niveau des rites effectués dans le temple. Dans les deux cas cinq étapes quotidiennes marquent une approche progressive. Je vais donc vous donner ces étapes, selon le commentaire que donne Ramanuja, concernant les rites personnels, c'est assez contraignant. La première était l'abhigama : cette fois elle va se traduire par la répétition des noms de Vishnou, et par une hygiène quotidienne fixée dans ses moindres détails, une purification matérielle de la main gauche, un bain rituel de la main droite (pour cette fois une purification intérieure). Ce que l'on avait appelé upadalna, se situe dans la matinée, et outre se procurer les instruments matériels du culte, c'est une mise en condition du fidèle, par des lectures et une méditation pieuse. Après l'ijyal avec concentration mentale, celle-ci est accomplie au milieu du jour, et suivi d'offrandes en hommage au dieu. Le svadyalya aura lieu dans l'après-midi, et comporte la répétition des formules de la secte et l'étude des textes sacrés. Enfin la cinquième étape qui était le yoga va se dérouler en fin de journée : c'est une méditation sur le seigneur, qui doit permettre d'aboutir à l'union avec lui lors du passage au sommeil. Les rites dans le temple, on va pas les détailler, ils suivent le même schéma, le point central du rituel étant la puljal, soit le culte de la statue installée dans la cella du temple. Malgré tout, ces cultes peuvent perdre tout aspect formel, et le sentiment dévotionnel (la bhatki) est en fait suffisant, et dépasse toutes les manifestations extérieures de la piété dans l'approche de la libération. Voilà, donc, pour cette présentation de Ramanuja. Vous garderez en tête les noms.

On a parlé des honneurs posthumes décernés à Ramanuja élevé au rang d'avatar ; son prestige reste considérable, et son influence a dépassé les limites de l'Inde du sud, il a touché aussi bien le Bengale que l'Orissa et le Gujarat, on le sent même chez Kabir. Mais des divergences relativement

importantes vont se manifester dès le XIII^e siècle, dans l'interprétation de l'enseignement de Ramanuja. Ça va se traduire en Inde du sud par l'apparition de deux sectes rivales, qui l'une et l'autre se réclament de Ramanuja. Dans chaque cas une filiation : un guru parampara, qui remonte jusqu'à lui. Ces deux sectes sont les vad(rond)agalai et les Ten(rond dessus)galai cf Suzanne Siau, « explication des dix-huit différences entre ces deux sectes », ainsi vous verrez sur le signe sectaire.

Je vais vous en dire un mot : ce sont des différences doctrinales, qui portent d'une part sur les positions respectives de Vishnou et de S(aigu)riL, et sur l'attitude des dévôts par rapport à Vishnou. Sur le premier point (les positions de Vishnou et de S(aigu)riL), les Vad(rond)agalai considère qu'il y a une égalité complète entre Vishnou et S(aigu)riL ; par contre les Ten(rond dessus)galai considèrent que S(aigu)riL est le premier être créé, et elle est par conséquent subordonnée à Vishnou, qui lui est l'absolu initial. Concernant l'attitude des dévôts par rapport à Vishnou, les Vad(rond)agalai prône une dévotion active envers le dieu (c'est la *bhakti*), quant aux Ten(rond dessus)galai ils privilégient la notion d'abandon ou *prapatti*. L'idée est que l'initiative du salut est divine. Ce sont deux attitudes que les commentateurs illustrent par une comparaison qui est assez parlante : quand un danger survient, un jeune singe emporté par sa mère se cramponne à elle (c'est ce qu'on appelle la *bhakti*) ; en revanche, le jeune chaton que sa mère prend dans sa gueule se laisse porter par elle, c'est ce que l'on appelle *prapatti*. Dans le rituel les divergences sont nombreuses et vont couvrir des domaines très variés.

Je vais prendre deux exemples : les Ten(rond dessus)galai suivent les traditions tamoules, alors que les autres suivent les textes aussi bien sanskrit que tamoul. À partir du moment où il y a eu des divergences, il y en a eu dans beaucoup de domaines. Ils se différencient par le signe sectaire qu'ils portent sur le front. Quand un groupe prend le contrôle d'un autre groupe, il impose sa marque sectaire sur le temple lui-même. Au début du XX^e siècle, le temple de Kan(tilde)cipuram avait changé d'obédience : une contestation avait porté sur le signe sectaire porté par l'éléphant du temple. Un procès qui d'appel en appel en était au stade du conseil privé du roi à Londres... quand la bête est morte. Pour acquérir un nouvel éléphant, nouveau procès. Après des péripéties, dans les années 1950 on a décidé que le signe sectaire serait changé tous les mois : la pauvre bête est morte épuisée par le décapage de son front. La semaine prochaine on verra les mouvements dévotionnels autour de Krishna.

3 mars

on va continuer à étudier les mouvements krishnaïtes, et voir la *bhakti*, et ce qu'est la dévotion à Krishna. Le point majeur de la dévotion dans le krishnaïsme, qui est une définition par rapport aux autres mouvements théistes de l'hindouïsme, c'est le caractère très émotionnel de la dévotion qui entoure le dieu. Cette dévotion est un amour divin, qui combine la fascination pour Krishna, que l'on pourrait qualifier d'érotique, et l'inaccessibilité, ou si l'on veut, la séparation de l'être aimé. Cette séparation est souvent qualifiée de *virahabakti*, soit une « dévotion marquée par la séparation ». Le thème mythique que l'on retrouve en littérature et en iconographie, c'est celui de Krishna et des *gopi*, le dévot étant analogue à une *gopi* devant Krishna.

On a vu que cet aspect émotionnel ne se trouve pas dans la *Bagavadgita* : il apparaît entre le Ve et le VIII^e siècle, et va par la suite se cristalliser sur ou autour du personnage de Râdhâ. Il semble bien que cet appel

à la bakti se soit pour une bonne part élaboré en Inde du sud, qui semble avoir transmis certaines idées au nord de l'Inde. Je m'appuie pour tout cela sur l'ouvrage de Hardy, *Viraha-bakti*. Hardy, décédé depuis, avait travaillé avec Mme Porcher sur les mahātmya, soit les corpus mythiques attachés aux grands temples. Ça a cassé le programme qu'elle avait engagé sur ces mahātmya.

Reprenons quelques éléments sur la bakti dans la Bagavadgītā. Cette bakti était une forme de dévotion très intellectuelle : Krishna disait à Arjuna, tu es pour moi un fidèle (bakta) et un ami (sakha) (IV, 3). De plus les deux termes bakti et yoga sont souvent mis en parallèle, comme pour exprimer que la bakti est une forme de yoga, une démarche intellectuelle qui conduit à la connaissance. Et ce yoga est la technique de concentration et d'approche sur, ou de cet absolu, qu'est Krishna. Ce dernier, objet de la concentration yogique, est l'absolu, c'est-à-dire l'ātman et le brahman, donc supérieur au brahman seul cf 12, 5 et 12, 6, 8.

Ce baktiyoga, Hardy insiste beaucoup sur ce point, est une démarche coordonnée, cohérente, purement intellectuelle, et nullement marquée par des connotations émotives, du genre extase devant la beauté, etc, qui vont marquer la dévotion krishnaïte ultérieure. La concentration sur une seule personne, et non sur un objet abstrait cf 12, 5, implique un rapport émotionnel, mais qui reste beaucoup plus proche de l'amitié que de l'amour.

Le passage de cette bakti sage à un phénomène beaucoup plus émotionnel va se faire très progressivement, mais il est bien sensible dans le Bagavatapurana. Pas tout à fait dans les chapitres que l'on a traduits, dans les chapitres où il est adolescent ou jeune homme. Dans ce Bagavatapurana, la vie de Krishna, telle qu'elle est mise en forme, se divise en trois grandes parties : enfance, jeunesse et adolescence, qui se passe au milieu des bergers et bergères au gokula et brndavan, ensuite on passe au séjour de Krishnan à Dvaraka, soit le passage à la vie active de maître de maison (Krishna fait de multiples mariages : Rukmini, Satyabama, Jambavati), et la lutte contre Jaraśamdhara. Ensuite on passe à l'alliance avec les Pandava, et à la guerre du Mahabharata.

Dans la première partie de cette vie, on voit intervenir une gopī favorite, qui dans ce Bagavatapurana n'est pas nommée : il s'agit toujours du livre 10, 30, 40 et suivants. S'agit-il de Râdhâ, dont l'amour pour Krishna va devenir le symbole, ou mieux la dévotion passionnée envers le dieu ? Cela est très incertain. En revanche au XIIe siècle, cet amour fait l'objet d'un magnifique poème sanskrit, le *Gītālgovinda*, soit « célébrer en chanson » de Jayadēva, auteur qui a vécu au Bengale, et en Orissa. cf site du Greta.

Le cadre mythologique, on le connaît : pour écarter les menaces de Kamsa, elle est confiée au couple de bouvier Nanda et Yasodha, qui vivent dans le campement qu'est le Vraja. Durant ce séjour Krishna joue avec les bouviers, puis adolescent il commence des jeux d'amour avec les femmes du village, femmes qui jusque là ont été plus ou moins ses nourrices, et elles l'ont considéré comme leur fils. Ces gopīs sont toutes des femmes mariées, mais aucune n'est capable de résister à l'attirance de Krishna. Elles abandonnent maison, famille, repas, et se précipitent vers lui, lorsqu'il se met à jouer de la flûte : penser aux images que vous avez vues au trimestre précédent, le Venugopala ou « Bouvier à la flûte ». Ce sont des jeux d'amour sans fin, collectifs ou individuels, Krishna passe de l'une à l'autre, parfois il se multiplie pour que chacune ait l'impression d'être seule avec lui, et d'une façon générale les bois de Vrindavan apparaissent comme le paradis des amours illégitimes et de l'adultère. On retrouve dans le shivaïsme avec biskatana, l'ascète nu, où les

femmes oublient complètement.

Krishna d'ailleurs n'hésite pas parfois à se moquer des gopiL, concernant cette passion illégitime : dans le BP, 10, 29, 26 et 27. A propos de Râdhâ, dans le harivamsma, vishnupurana, bagavatapurana, on s'aperçoit que l'une des gopiL est plus ou moins la favorite de Krishna, mais elle reste anonyme. Cela étant on trouve déjà à son propos le thème majeur de l'amour de Radha, soit celui de la séparation ou *viraha*. Quand Krishna est seule avec cette gopiL, et qu'elle commence à s'en enorgueillir, Krishna disparaît (cf BP, 30). Cet amour du dieu n'est pas exclusif, et Krishna aime toutes les gopiL, et les pousse toutes à l'aimer.

Cette Râdhâ elle-même apparaît nommément dans différents textes des VIIe et VIIIe siècle au plus tard, donc ce sont d'autres textes, moins connus que les trois précédents. Cette Radha est une jeune fille ou une jeune femme passionnément amoureuse, mais dont l'amour ne se marque qu'en terme de séparation. Son amant part et revient, elle ne peut le suivre, ce qui suppose qu'elle appartient à une autre, et ceci même si cette Râdhâ, cette gopiL n'est jamais mentionnée qu'en fonction de Krishna.

Les choses se clarifient au XIIe siècle avec le Gitagovinda, qui marque un nouveau départ dans l'élaboration de la mythologie Krishnaïte. Désormais Râdhâ devient le personnage central des jeux d'amour de Krishna et des gopiL. Elle est la favorite qui est constamment délaissée, elle parcourt les bois à la recherche de son amant. Cette fois il ne s'agit plus des jeux joyeux, dont l'amour n'est qu'un aspect, mais de la mise en scène d'une passion vécue par Râdhâ, passion dont l'émotion majeure est la séparation, beaucoup plus qu'une union joyeuse, et ceci même quand cette séparation est de courte durée. Sur un autre plan, ce passage du jeu à la passion, se marque également par une intériorisation des sentiments, et les marques extérieures de la passion, soit l'agitation, le désordre, la précipitation, qui étaient des éléments classiques des épisodes concernant les gopiL (cf le vol des vêtements des gopi lors du bain), ces marques extérieures sont ici remplacées par l'attente, la jalousie et le chagrin.

L'aspect social de la passion de Râdhâ est en fait suggéré, beaucoup plus qu'exprimé, et ainsi nulle part il n'est dit que Râdhâ est mariée, mais cependant il semble évident que son amour est plus ou moins secret, et que Krishna lui-même n'est marié à aucune des autres femmes qu'il fréquente. Et ce thème, qui est le thème de l'amante qui appartient à un autre, va se développer considérablement par la suite : c'est ce qu'on appelle une *parakiLya*, cette amante qui appartient à un autre. On va ainsi insister de plus en plus sur l'idée que Râdhâ, dans son amour pour Krishna, sacrifie sa position sociale et sa réputation. Tout cela va donner des développements, et certains textes notamment du XVe siècle vont jusqu'à opposer la noblesse de la famille de Râdhâ à une basse condition supposée, ou peut-être feinte, de Krishna.

De là on va passer à une tendance asociale, ou plus exactement a-système social, qui est très sensible dans la plupart des mouvements dévotionnels : on le verra, ce ne sera pas le cas pour Tulsidas et Râma. C'est ainsi qu'au début du XVIe siècle, le brahmane Caitanya (1486-1533), originaire de l'Orissa, mais formé au Bengale, va révéler tout particulièrement le couple Krishna / Râdhâ, mais en se plaçant lui-même dans la position de Râdhâ, vis-à-vis de Krishna. Bien sûr depuis le départ ces gopiL représentent les fidèles avides du dieu. Il délaisse les rites traditionnels, et encourage les processions où l'on célèbre le seigneur Krishna. D'un autre côté, d'un point de vue doctrinal, Caitanya va recentrer son vishnouisme sur la personne de Krishna, et il se situe

dans un contexte pancaratra, et il considère alors que Vâsudeva, c'est-à-dire Krishna, est le dieu suprême, dont les autres formes de Vishnou ne sont que des émanations (vyuLha). Dans le système proposé par Caitanya, Krishna est ainsi placé au sommet de la pyramide hiérarchique, et Vishnou lui-même n'occupe qu'une place subordonnée en tant qu'aspect secondaire du dieu suprême. Lakshmi est aussi attirée par Krishna, mais la véritable parèdre du dieu n'est pas Lakshmi mais bien Râdhâ, la bouvière favorite de Krishna.

Au Bengale également on va voir apparaître toujours autour du culte de Krishna, et de l'amour de Râdhâ, une véritable eulogie de l'amour illicite. Vous allez tout de suite comprendre : cet amour illicite est donné librement, sans obligation ni réciprocité. Par conséquent cet amour est désintéressé, et sans orgueil. Par contre, l'amour dans le mariage repose sur des droits et sur les obligations qu'ont les deux membres du couple, l'un par rapport à l'autre. L'amour licite est en fait le kaLma, et l'amour illicite, sans retour obligé, et parfaitement désintéressé, est le *preman*, l'amour chaste et extatique. C'est bien celui que Krishna réclame, ou du moins désire, de ses dévôts. Comme râdhâ le dévot est en extase devant Krishna, qui lui demeure totalement libre d'accepter ou de ne pas accepter la dévotion qui lui est offerte. On va voir que de façon paradoxale, mais finalement assez naturelle en Inde, Râdhâ, qui est l'amoureuse parfaite, et le modèle des dévôts – Râdhâ va devenir elle-même objet de dévotion, et même pour Krishna. Elle va être en quelque sorte à la fois la déesse et la sakti de Krishna, et elle va donc constituer avec lui un couple analogue à ceux que constituent tous les couples divins, que ce soit Vishnou et Lakshmi, ou Râma et Sîtâ, ou encore Shiva et Parvatî. Mais un couple qui est finalement parfaitement ambigu, puisque ce couple ne repose ni sur le mariage, ni sur l'union physique. En définitive, on en arrivera à considérer que Krishna et Râdhâ ne font qu'un. Ce sont quelques éléments sur les variations théologiques qui dans le dernier cas ont tendance à ramener la dévotion krishnaïque dans des cadres plus banaux, mais il y a toujours un attachement profond à la personne de Râdhâ, et à cet amour passionné, désintéressé et immodéré qu'elle porte à Krishna. Il faut bien avouer aussi que Râdhâ attire beaucoup plus que Sîtâ, ou que Shri, au sein du vishnouisme, qui sont des épouses parfaites, ou même encore Umâ, Parvati qui n'est pas toujours très drôle, et parfois même acariâtre.

Voyons maintenant la naissance de la dévotion envers Râma. Donc on repart sur le Râmâyana cette fois. La tradition hindoue, qui va suivre la plupart du temps le schéma général de Valmîkî, va donner du Râmâyana beaucoup de développements, littéraires, religieux, qui dans les premiers temps ne vont pas modifier fondamentalement la personnalité de Râma. Les oeuvres littéraires, vous devez connaître un certain nombre d'ouvrages : on trouve le Raghuvam(rond)s(aigu)a de Kalidasa une reprise des thèmes du Râmâyana, et beaucoup d'autres auteurs, dont Bavabuti, qui est des VIIe et VIIIe siècles avec l'uttararamacarita. Dans ces ouvrages on trouve surtout un développement des aspects humains du dieu Râma, qu'il s'agisse de justifier ses fautes ou de justifier l'amour très humain qui l'unit à son épouse Sîtâ, et ce dernier point peut peut-être avoir joué un certain rôle dans la naissance des idées dévotionnelles. Simultanément, dans les purana, on insiste sur le fait que Râma est un avatar de Vishnou, mais sans cependant lui donner une place particulièrement importante. D'une façon générale, il semble qu'en dépit de l'existence de quelques images, et peut-être de quelques temples, Râma n'ait été l'objet que d'un culte limité. Il faut attendre les XIVe et XVe siècles pour constater l'existence indubitable d'un ramaisme sectaire, marqué par la

dévotion d'une communauté, et cette communauté est celle des Ramanandin. C'est une dévotion envers un dieu en qui elle trouve un guide vers le salut, et bien sûr un dieu qui est placé au sommet du panthéon.

Quelle est donc cette communauté dont on vient de parler, celle des Râmanandin? Elle tire son nom de Râmananda, et ses membres se considèrent comme les disciples de Râmananda, qui lui serait né à Prayag, aurait vécu au Xve siècle (on a pour lui des dates un peu incertaines, on dit 1400 ou 1470), et il appartiendrait à l'école de Ramanuja. Ce Râmananda prêchait une RaLmabakti très proche de celle qu'expose un ouvrage appelé AdhyaLtmaralMayana. On n'a pas de preuve historique d'un lien quelconque entre l'enseignement de Ramananda et l'ouvrage en question, mais il est certain que cet ouvrage est et demeure très populaire chez les ramanandin. C'est un groupe sectaire qui existe encore actuellement : les Ramanandin possèdent des monastères, et ils constituent un ordre ascétique important à Bénarès, et également ailleurs (cf Gonda tome II, p. 205-207), et cet ordre a comporté dans ses rangs des moines guerriers. On retrouve autour du Xve siècle beaucoup de défenseurs de l'hindouisme sous la forme de moines guerriers, cf Andhra Pradesh, sans revenir sur Ayodhya, afin de défendre l'hindouisme contre l'islam. Vous trouvez ces Ramanandin ici, mais aussi partout sur les lieux saints en Inde.

Revenons à notre texte. Ici, le premier témoignage de cette dévotion envers Râma se trouve donc dans l'AdhyaLtmaralMaLyana, qui est parfois présenté comme appartenant au Brahmandapurana. C'est un texte sanskrit qui est beaucoup plus court que le Râmâyana de Valmiki, et beaucoup plus centré sur la personne de Râma. La narration est entrecoupée de discours philosophiques. Le texte est attribué aux XIVe / Xve siècle. Avant de voir quels sont les éléments nouveaux que l'on trouve dans ce texte, voyez le livre de Frank Whaling, sur l'émergence du culte de Râma à partir des XIVe-XVe siècle. Les temples de Râma se multiplient à cet époque, notamment avec le développement de Vijayanagar.

Alors, quels sont les nouveaux éléments que l'on trouve dans cet AdhyaLtmaralMaLyana? On va constater dans ce texte que Râma n'est plus uniquement l'avatar, ni même Vishnou, mais il est aussi le brahman, l'absolu transcendant du Vedanta (XIVe-XVe siècle). La dévotion envers Râma est le véritable moyen de salut. On voit aussi que son entourage est intégré à son culte, un peu à la manière tantrique si l'on veut, et l'on constate (c'est ce que l'on a vu pour Râdhâ) une mutation de Sîtâ, qui devient alors la sakti de Râma, sa maLyâ, son pouvoir de création, de maintien et de destruction de l'univers. Notons également que cet aspect n'est pas général, et que Sîtâ apparaît souvent également comme la partenaire subordonnée du tout-puissant qui est l'unique responsable de tout.

Un autre point intéressant, c'est l'intégration de Shiva au panthéon ramain. Comme on le verra dans un instant, c'est Shiva qui est le narrateur de l'AdhyaLtmaralMayana, qui va ramener à Parvatî. Il est également un dévôt de Râma. C'est vers cette même époque que se développe dans le shivaïsme un culte à Râma à travers ce que l'on appelle les lingames(aigu)vara, soit des linga installés par Râma quand il descend vers Lanka. Dans le même ordre d'idées on constate l'ingratitude à la personne même de Râma d'autres avatars : il était Matsya, KuLrma, etc.

D'un point de vue doctrinal, la libération connaît quatre aspects successifs. Tout d'abord le saLllokya ou « communauté de mondes avec Râma », il s'agit d'aller au ciel de Râma-Vishnou. Le deuxième point, c'est le

saLmiLpya, qui est la contiguité, ou la proximité, c'est-à-dire être à côté de Râma-Vishnou, exactement comme on est à côté d'un guru. Le troisième point est le saLruLpya, ou « communauté de formes ». Dernier point, le saLyujya ou « fusion avec Râma », l'entrée dans le corps de Râma-Vishnou. Ces termes, ici, sont employés dans un contexte ramaïque, mais ce sont des termes assez généraux que vous retrouvez dans d'autres courants sectaires, dans le shivaïsme par exemple (les quatre, dans le même ordre).

Voyons le contenu de l'Adhyatmaramayana. Ici la mise en scène est différente, puisque c'est Shiva qui récite le texte à Parvatî. Celle-ci s'inquiète des erreurs humaines de Râma, et Shiva lui explique alors que Râma est l'âme suprême, le paraatma, l'unique, le purus(rond)a, le plus haut, sans début, etc, et il complète en disant que c'est de Râma qu'il tient le récit qu'il va faire.

Ce récit va marquer certains renouvellement par rapport à celui de Valmîkî : dès sa naissance Râma se manifeste aux yeux de sa mère, sous la forme de Vishnou, puis, après cet éclat, il retrouve son aspect de nouveau-né, et le sage Vasistha révèle alors que Das(aigu)aratha et KausalyaL, qui sont les parents de Râma, ont été, dans une précédente existence, Kas(aigu)yapaprajaLpati, un fils de Brahma, et Aditi, qui est donc la mère des dieux. Les deux parents sont donc déjà des êtres divins, et comme Vishnou on lui trouve dès le départ une origine divine – ce que n'est pas Râma dans le Râmâyana de Valmîki, où son aspect d'avatar est plus suggéré, dans le premier et le dernier chant. Ici les choses sont renouvelées, puisqu'on veut montrer qu'il est un dieu. Autre exemple à propos du mariage : le père de Sîtâ, Janaka, n'est autre que Yogamaya, soit la sakti du dieu suprême née dans la maison de Janaka. On apprend également que le concours de l'arc n'a été qu'un stratagème arrangé pour que Râma puisse obtenir Sîtâ, et à propos de l'exil, le sage Narada dit à Râma qu'il doit partir en exil, car sinon il ne pourra pas tuer Ravana. De plus, la déesse Sarasvatî pénètre Kaikeyî et sa mauvaise conseillère pour qu'elles interviennent et provoquent le départ de Râma.

Autre différence avec le récit de Valmîkî, l'enlèvement de Sîtâ, dans l'Adhyatmaramayana, n'est pas celui de la Sîtâ réelle, mais celui d'une ombre, car sur l'ordre de Râma Sîtâ s'est dissimulée dans le feu, dont elle sortira au moment de l'ordalie – cependant que Râma feint la douleur devant Laksmana. De la même façon l'abandon de Sîtâ est feint, et Râma feint la colère, l'enfoncement dans la terre n'est que pour que Sîtâ atteigne le ciel, pour qu'elle puisse retrouver Râma. Le récit est donc transformé, et entrecoupé d'enseignements philosophiques.

Reprenons le personnage de Râma dans l'Adhyatmaramayana. Tout d'abord Râma est un homme, incarné sur terre pour tuer Ravana. Tout d'abord il est beau, durant toute son existence humaine, c'est donc important pour la dévotion, car Râma, dieu de dévotion, est vu par ses dévôts sous les traits du Rama humain. D'autre part il est fidèle à ses engagements, quels qu'ils soient, l'exil dans la forêt pour tuer Ravana, l'épisode où il tue Valin dans le dos, c'est parce que Valin a pris la femme de son frère, et que le devoir du roi est de faire respecter la morale sociale, etc. Sur le même plan on note que les épithètes par lequel on le désigne sont ceux qui sous-entendent sa qualité de roi, héritée d'une grande lignée dont il est le plus parfait représentant. Ainsi, donc, Râma est bon, plein de compassion pour les êtres, il est aussi le héros aux armes invincibles, au courage sans limite, il est aussi sage et savant, et sa sagesse sur le plan humain en fait un parfait enseignant, et simultanément on passe souvent aux épithètes qui en font la connaissance pure, puisque Râma c'est le brahma neutre, l'absolu.

Dernier point sur cet aspect humain de Râma, Râma est heureux, et dans ce texte, l'Adhyatmaramayana, il n'est jamais le personnage angoissé et souffrant que l'on voit souvent dans le Râmâyana de Valmiki (Râma souffre du départ de Sîtâ, de l'attitude de son père, il est angoissé par son rôle de roi), mais dans ce texte ce n'est plus le même Râma. D'autre part, on va s'arrêter là après, on va y trouver l'aspect de Râme, dieu de dévotion et d'amour. C'est un aspect nouveau apporté par ce texte : il s'agit parfois d'une simple extension de la révérence qu'entraînent ses qualités humaines, mais les choses vont souvent plus loin, et le caractère dévotionnel de l'attachement à Râma est très sensible. On constate que le nom de rama est souvent répété, invoqué, Dasaratha dans son malheur crie « Râa, rama », il crie Rama, sita, laskmana. Ce genre d'invocation in absentia, extrêmement fréquente dans ce texte, se trouvait parfois dans le Ramayana de Valmiki, mais ici le ton est différent, l'adresse en fait est beaucoup moins humaine que divine. Cette répétition du nom pourrait être un cri de douleur, mais elle est surtout un cri de joie, de bonheur et d'espoir. L'auteur insiste même sur cette question à plusieurs reprises, disant que ceux qui chantent tous les jours le nom de Râma ne craignent pas la mort, et c'est en chantant ce nom que les dieux évitent le chagrin. Ça va même plus loin, puisqu'il suffit de se remémorer le nom de rama pour atteindre la délivrance. Invoquer le nom de Râma est à la fois une façon d'atteindre la bakti, et bien sûr de la manifester. Le nom a d'ailleurs des vertus magiques ; par exemple Malika, qui est un des acolytes de Râma qui se transforme en biche, se met à penser à des mots débuts par r (comme Râme), et cela suffit à le terrifier et à causer sa défaite – c'est-à-dire son salut.

Concernant l'histoire de Râma, on peut dire qu'il y a dans l'adhyatmaramayana qu'il y a le nom de ramayana dans un ramayana. Il ne s'agit pas en fait de simples rappels, mais de l'expression de la dévotion à travers la répétition du récit. Chanter les exploits de Râma, ou les écouter, c'est un petit peu comme répéter son nom, ou se remémorer son nom. Ainsi Ravana, dans sa haine, se répète jour et nuit les exploits de Râma, et cela lui permettra d'atteindre la délivrance par l'union avec Râma. De façon un peu plus précise dans ce texte on nous indique souvent les fruits heureux qu'il y a à l'écouter, et à le réciter. Bien sûr, une place importante est faite à ceux qui vont réciter le récit avec dévotion, mais même ceux qui s'effraient à se raconter l'histoire de Râma atteignent la délivrance. Même ceux qui entendent par accident l'adhyatma voient leur péché enlever, et même écouté sans dévotion particulière. Ce n'est pas une idée qui est née toute seule avec l'émergence du ramisme, c'est une idée qui vient du bouddha, l'importance du texte lui-même : la parole du bouddha est le bouddha lui-même.

cf le classique garnier, article barazer, « du héros épique au dieu suprême »

10 mars

On en était à définir la personnalité de Râma dans l'adhyatmaramayana, son renouvellement, là j'en venais aux pieds de Râma. Vous savez que la révérence envers les pieds d'un maître ou d'un supérieur est tout à fait classique en Inde, et il est très souvent question des pieds de Râma, ou plutôt du « lotus de ses pieds », ou des « lotus que sont ses pieds ». C'est une formulation que l'on retrouve partout en Inde pour exprimer la révérence, mais à nouveau les choses vont aller plus loin, car adorer, célébrer les pieds de Râma, c'est l'honorer lui-même, très directement, car il y a une mise en équivalence de Râma et de ses pieds : vous savez que les premières

représentations du bouddha étaient aniconiques, notamment ses pieds.

Ses sandales sont un substitut ; Hanuman parle du lotus des pieds de Râma dans son cœur, Lakshmana prend refuge dans le lotus des pieds de Râma, et Râma prescrit aux dévôts de mettre ses pieds sur la tête (dans l'adiatmaramayana). Vous trouvez bien souvent des endroits appelés Vishnoupada, Shivapada, Bouddhapada, dans l'Asie du sud-est. Des fleurs sont déposées sur les représentations de ses pieds. Les choses atteignent un plan transcendant, quand il est dit que c'est avec le lotus des pieds de Râma que Brahmâ a créé le monde, et même que la dévotion aux lotus des pieds de Râma est le point de départ de la connaissance, etc.

Voyons à présent le rôle des dévôts de Râma : ce sont des instruments et des guides pour la libération de l'univers. C'est d'ailleurs pour ses dévôts que Râma est descendu sur terre, comme avatar de Vishnou. Un des rakshasa dit à Râvana que Râma est devenu un homme pour son salut à lui, à Râvana (c'est le thème de l'avatar). Il faut rechercher la compagnie de ces dévôts pour accéder à la dévotion, et par conséquent pour accéder au Seigneur. C'est une justification des communautés, comme celle des Râmanandin.

Voyons ce qu'est la *bhakti* dans ce contexte. Elle peut se manifester par l'expression de divers sentiments. Concernant Krishna on a vu le sentiment érotique, qui est omniprésent avant le *Gitagovinda*, et cet aspect érotique est peu sensible dans la dévotion envers Râma, qui est avant tout une dévotion morale, et chaste. En revanche, l'affection ou preman, est beaucoup plus présente (envers les parents, reçue des parents, affection fraternelle cf Lakshmana) et plus importante encore l'amitié, l'amitié au plus au point : Râma place Hanuman ou Sugrîva parmi ses amis, et l'on a vu que ce terme apparaissait déjà dans la Bhagavadgîtâ, où il était l'ami d'Arjuna. Enfin, l'idée de service ou seva est ici très importante. Le dévôt est avant tout un serviteur de Râma, ce qui se traduit par l'omniprésence du nom daLa (comme dans TulsidaLa), à l'origine « esclave », chez les dévôts de Râma. Brahmâ lui-même remercie Râma d'être venu sur terre et d'avoir ainsi accompli le souhait de son serviteur, et on a ainsi de multiples exemples.

Mais « serviteur de Rama, le dévôt est aussi son protégé, et pour acquérir cette protection il se soumet à Rama, et cherche refuge auprès de lui. De nombreux protagonistes le font : Kaykeyî, le vautour Jatayus, et ce sont des formules assez générales que l'on retrouve dans le bouddhisme : « je prends refuge dans le Bouddha ». On retrouve ici ces idées qui sont assez générales, et avec le même vocabulaire. En prenant refuge dans Râma, les dévôts reçoivent ainsi sa grâce, qui est souvent le but de la dévotion. Ainsi Sugrîva dit, « sois gracieux envers moi, je ne désire rien d'autre ». Cette grâce permet ainsi d'éviter de tomber dans les renaissances, elle libère des malédictions, elle apporte aussi la paix intérieure.

Quel est le but de cette dévotion ? Ce but final est quadruple, c'est ce que l'on a déjà vu : il s'agit d'atteindre les communautés (le salokya, etc.). La quatrième, ou sayujya, est la plus importante, et la plus recherchée. Dans ce texte, dans l'adiatmaramayana, on ajoute une cinquième communauté, qui est le saLmya ou égalité avec Râma, et qui est à la fois saruLpya et sayujya, car l'égalité dépasse la forme, et elle est aussi identité profonde.

Le troisième aspect, à présent, concernant Râma, c'est Râma-absolu. Ce troisième aspect est fondamental dans le développement de Râma comme dieu suprême. Cet aspect est intéressant également, car il montre la double source à laquelle se réfère l'auteur de l'ouvrage. Source littéraire, bien entendu il s'agit du RY de Valmiki, mais ce n'est pas la référence philosophique de

l'auteur de l'adiatmaramayana, qui considère que son ouvrage repose sur le Véda, ce véda que selon les propres termes de l'auteur, Shiva a barraté pour en extraire la certitude que le brahman, l'absolu, donc, n'était autre que Râma bien entendu. Le but de Shiva, en exposant l'adiatmaramayana à son épouse Parvatî est de transmettre non pas les aventures apparentes du roi, mais la réalité profonde et cachée qu'est Râma.

Revenons un petit peu sur le Véda. On a parlé de l'importance du Véda dans la tradition postérieure, excellent article de Louis Renou dans les *Etudes védiques et paninéennes*, VI (1960), « le destin du véda en Inde ». Louis Renou y dit que le Véda est « le seul signe, peut-être, de l'orthodoxie indienne », de fait les groupes qui l'ont totalement rejeté sont rares (on parlera d'un groupe pseudo-shivaïte, les viras(aigu)aiva). Le Véda en fait est une référence obligée, même si c'est parfois une référence de pure forme. Pour reprendre à nouveau les termes de Louis Renou, « il arrive que la référence au Véda soit un simple soupçon de chapeau donné à une idole, dont on entend se passer par la suite ». Dans tous les cas la notion de Véda comme notion religieuse dépasse largement ce qu'on a défini sous le nom de « Véda », soit les quatre samihita, car ça englobe Brahmana, Upanishad et Sûtra. Cette référence souvent faite au Véda est plus spirituelle que littérale, et quand elle est littérale elle est souvent de pure forme. Les rites dit « védiques », qui sont pratiqués actuellement, le sont beaucoup plus dans leur nom que dans leur esprit, ou même dans leur exécution. Pour en revenir à notre texte, cet adiatmaramayana, s'il se réclame de l'autorité des védas, cela ne l'empêche pas de rejeter toute la partie rituelle du Véda, en expliquant que la libération ne s'obtient pas par des pratiques, mais bien par la dévotion, soit par une attitude personnelle. Dans un autre domaine, sa position vis-à-vis des dieux védiques, et plus particulièrement d'Indra, est assez remarquable. Si vous vous souvenez, dans le Ramayana de Valmiki, Râma était une prolongation de Indra sur terre, ici par contre le point de vue est totalement différent : on a vu que les autres avatars sont en quelque sorte intégrés à Râma (il avait été Matsya, etc), et ici, si Râma est Indra, il n'en est pas la manifestation, il est finalement Indra comme il est tous les autres dieux, il est « tout », comme Krishna dans la BG.

Ici cette référence au Véda est avant tout une référence à la théorie du brahman, l'absolu du Vedânta. Il est identifié à l'absolu, il devient le brahman, le brahman nirgun(rond)a, « sans qualité / attribut », au-delà de tout. Il est sans attribut, sans commencement, sans fin, ce que l'on voit toujours quand on essaie de définir un dieu suprême, sans changement, sans limite, impensable, inexprimable, etc. Mais il est également bonheur et félicité (ananda), il est conscient, pure conscience, et la pure réalité, la vérité, et il est libre et indépendant. Tout cela aboutit à le faire un brahman nirgun(rond)a, au-dessus de tout et au-delà du monde des existences, ce brahman qui est aussi celui qui existe par lui-même, et qui est parfaitement indépendant et indifférent à tout. Mais ce Râma transcendant, qui est donc le brahman, est également immanent, car il est aussi l'atman, l'âme de toutes les créatures, et âme universelle, il est présent dans tout et dans tous. On nous dit que tous les êtres sont ses lieux de résidence. On est donc dans un contexte védantique : Râma a un double corps, un corps subtil, et objet de méditation, mais il a également un corps grossier, qui lui aussi est objet de méditation, et qui prend la forme de l'univers. On nous dit que ce corps grossier est l'ensemble des mondes, mais que les dieux sont également des parties de son corps. Ainsi Râma est sans forme (nirgun(rond)a), mais aussi « avec forme » (sagun(rond)a).

Ce Râme qui est le monde, est aussi souvent présenté comme son

créateur, et il crée ce monde par l'intermédiaire de sa s'aigu)akti, Sîtâ, mais ici un petit bémol : Sîtâ n'a jamais le rôle dominant, c'est une opposition avec le krishnaïsme, qui avait fini par développer une théologie féministe autour de Râdhâ. Ici dans ce contexte Sîtâ est souvent dite « la mère du monde », et elle est aussi dite maLyaL de Vishnou (Vishnou-Râma bien sûr) pour la création, le maintien et la destruction du monde. Malgré tout Râma est l'origien du monde, et en indique la direction. Tout cela aboutit à des paradoxes, bien mis en valeur dans le texte : Râma dans et hors du monde, Râma sans et âme des attributs, Râma qui est sans commencement, et qui est le commencement, Râma qui est plus subtil que le subtil, et en même temps plus grossier que le grossier, etc.

Ce sont des choses que l'on peut retrouver à propos de Shiva, pour cerner la personnalité d'un dieu suprême.

On va conclure en reprenant les points importants : en conclusion sur Râma dieu suprême dans l'adiatmaramayana, on peut dire que l'identification de Râma à Vishnou n'était pas parfaite dans le Ramayana de Valmiki, mais là on voit qu'elle est complète et même dépassée, dans la mesure où Rama est Vishnou, et Râma transcende Vishnou. Dans le texte l'identité est affirmée à de multiples occasions et sous de multiples formes. On l'a vu, Râma est Vishnou-brahman nirguna pénétrant tout, et il est aussi Vishnou sous sa forme manifeste, quand par exemple, au moment de sa naissance, il se manifeste en gloire aux yeux de sa mère. Il apparaît ainsi comme Vishnou, objet de dévotion et de méditation. Il est Vishnou comme premier des dieux, mais il est lui-même aussi le premier des dieux, donc Vishnou. d'autre part il est tous les avatars, il est Vishnou car l n'est non pas seulement un avatar de Vishnou, mais tous les avatars. Krishna n'est pas mentionné dans cette liste. Bien entendu le plus grand de tous, celui qui inclut tous les autres. Krishna n'est pas mentionné, mais il est en quelque sorte intégré, car Rama porte une série de noms de Krishna : on parle de lui comme du roi de Mathura, on l'appelle muraLri, Madhava, « descendnt de Madhu », etc. Et l est Vishnou dans le rôle que celui-ci joue dans la triade brahmanique, sot le mainteneur de l'univers. Là encore il dépasse Vishnou, puisqu'il joue également le rôle de Brahma et de Shiva. C'est un point ici caractéristique dans le texte : Râma est tout ce qu'est Vishnou, par contre ce dernier n'est pas tout ce qu'est Râma.

Pour conclure, c'est un dieu suprême qui n'est pas sans problème, car demeure la question de la nature de brahman. Si on confronte cela au vedanta non dualiste, le brahman est tout ce qui existe, le reste est illusion, et ainsi donc le brahman humain, comme le Rama dieu d'amour ne sont qu'illusion, sans substance et sans réalité. L'adiatmaramayana dit que Râme n'est pas un homme, il est dieu, il est Narayana : Rama nomanuso, devah(rond), saks(rond)aLn, naLraLyan(rond)a 'vyayah(rond) (non manifesté). Une idée qui n'est entièrement satisfaisante pour les dévôts, abstraite et philosophique. Je vous avais signalé l'ouvrage de Frank Whalin, chez Banarsias, 1980, qui est très lu, très utile. Voilà pour cet adiatmaramayana, qui a un côté rébarbatif quand on le voit comme ça, c'est toujours mieux quand on les traduit.

on continue dans la même lignée avec cette fois Tulsîdâs, que vous avez en Belles Lettres, traduit et commenté par Charlotte Vaudeville. Vous en avez peut-être entendu parlé ; c'est avec cet ouvrage, donc le Ramacaritamânas, de Tulsidas, que Râma va atteindre définitivement son rang de dieu suprême, de dévotion et d'amour. Quelques mots sur Tulsidas : on retrouve le terme daLs à propos des dévôts de Râma, c'est l'esclave de la Tulasi, qui est l'herbe sacrée des Vishnouites (c'est une sorte de basilique), on trouve une sorte de pot avec

ce basilique devant la maison des vishnouites, qui pousse. Je vous donne les dates de Tulsidas : 1532-1623. Donc ce Tulsidas est un dévôt de Râma, qui passe la fin de sa vie à Bénarès. Il est l'auteur d'une oeuvre littéraire considérable en hindi, et son oeuvre est toute entière consacrée à Râma. Son oeuvre principale est le Ramacaritamânas, soit le lac des aventures de Râma. On a là l'un des premiers grands livres en langue hindi, et également l'un des plus grands livres de tous les temps. C'est un ouvrage qui a eu un retentissement considérable, car il est rédigé non en sanskrit mais dans une langue vernaculaire. Tulsidas pour le reste est un ardent dévôt, mais ce n'est pas un réformateur social. C'est quelqu'un qui manifeste une révérence plus qu'appuyée aux brhmanes.

Revenons au texte. C'est un texte qui se rattache à la tradition de Valmiki et à ses successeurs (adiatmaramayana), mais aussi aux *sant* (qui sont des saints) qui sont Kabîr et Gurunanak. Il se rattache également au Bhagavatapurana, qui est krishnaïte. Lire sur le sikhisme dans l'Inde classique, a sorti un livre Matringe, références bibliographiques. Le temple d'or au Penjab est le lieu sacré. Ils honorent un livre saint (adigrant), ont leur turban, la barbe qui est dans un filet et ne se coupe pas, les cheveux non plus, ont un poignard à la ceinture.

Ça se rattache aussi au Shiva purana. Il n'a qu'un seul auteur, mais on peut distinguer plusieurs strates de rédaction, qui se distinguent notamment par le narrateur. Dans la partie la plus ancienne c'est l'auteur, Tulsidas lui-même, qui pour la satisfaction de son coeur, raconte l'histoire de Râma. Dans la seconde, c'est Shiva, le narrateur, qui s'adresse à Parvatî, et Tulsidas n'est plus alors qu'un transmetteur, et ce texte devient en un sens un texte révélé. Le ton, à ce moment-là, est moins narratif, il est beaucoup plus religieux. Dans la troisième strate, le narrateur est un corbeau Bhus(rond)un(rond)d(rond)i, qui s'adresse à Garuda, et qui insiste surtout sur l'importance de la dévotion, sur sa supériorité vis-à-vis de la gnose ou connaissance, et sur le rôle fondamental de la foi en Râma dans la marche vers le salut. Bhus(rond)un(rond)d(rond)i est un homme devenu corbeau pour avoir douté. Ensuite, c'est l'exemple même de la dévotion envers Râma.

C'est un ouvrage qui suit, comme l'adiatmaramayana, le schéma général du RY de Valmiki, pas de différence majeure avec les récits précédents ; on reprend l'histoire de l'enlèvement de l'ombre de Sîtâ, mais Tulsidas l'exploite moins, et la douleur de Râma après l'enlèvement est ici réelle. Tulsidas accorde une grande place à des personnages secondaires, tel que Bharata, demi-frère de Rama, ou bien Vibhisana, qui est le frère cadet de Râvana, sacré par la suite roi de Lanka. Il donne à Sîtâ parfois un rôle presque négatif : là encore c'est peut-être la marque d'un antiféminisme social, on a une grande place accordée au brahman, et attache une grande importance à la dévotion à Shiva, qui est intégré à la dévotion à Râma.

Ici ce Râma reste un homme, l'humanité de Râma est mise en valeur dans ce texte, et sa vie est souvent présentée de ce fait avec des détails personnels. Il est un homme dont l'humanité attire la sympathie, et indirectement la dévotion. Dans ce texte on va conserver, au besoin même en l'amplifiant, cette équation Rama / brahman, établi dans le texte précédent. Tout en présentant ici Râma nirgun(rond)a comme créateur de l'univers, Tulsidas insiste sur Râma sagun(ond)a, soit Râma manifesté. C'est celui qu'il place au premier rang, selon la formule qu'il est moins difficile de reconnaître Râma sagun(rond)a que Râma nirgun(rond)a, car Râma sagun(rond)a est bien réel. Quant à la seule connaissance ici, c'est en fait la bhakti, la dévotion et la

foi. On est bien dans un contexte dévotionnel ici. Râma est donc un dieu d'amour, un dieu de dévotion, et la reprise ici de certains thèmes que l'on a vu précédemment (le thème des lotus des pieds de râma, et celui du nom de Râma, on a une insistance particulière sur ce dernier point, car on en vient à ce que le nom de Râma à lui seul puisse sauver), aussi Sîtâ, Bharata, qui peuvent être une aide sur la voie de la libération (mais à un stade inférieur). Le nom éme de Râma est considéré comme supérieur à Rama nirgun(rond)a et sagun(rond)a. Prononcer ce nom est l'aspect supérieur de la dévotion, qui transcende les formes et le temps. On retrouve ici aussi le rôle des dévots de Râma, ce rôle de dévôt comme instruments de dévotion. Simultanément est mis en avant le caractère moral de ces dévôts. On retrouve ici aussi le *preman*, qui n'a rien d'érotique mais se traduit par des extase chastes et pures. Concernant les quatre buts de la dévotion, les plus importants est la contiguité ou samipya, qui l'emporte sur l'union, contiguité qui est présentée comme la forme suprême de la bakti, de la dévotion, et en fait il s'agit ici d'une façon comme une autre de manifester l'importance sans pareil du Râma sagun(rond)a, qui est dieu d'amour. Egalement une autre idée : une insistance sur le fait que la dévotion à n'importe quel dieu n'est en fait qu'une dévotion à Râma. On a ici également beaucoup de références à Shiva, Shiva qui est très cher à Râma, donc une dévotion envers Shiva n'est jamais qu'une dévotion envers Râma. Tulsidâs n'est donc pas loin du dieu unique ; les liens de Râma avec Indra ont pratiquement disparu, et en ce qui concerne Vishnou Râma est finalement pleinement Vishnou, mais simultanément Vishnou n'est pas Râma, il lui est en quelque sorte inférieur. De même la triade brahmanique apparaît ici moins présente, Râma est dissocié de cette triade, globalement elle lui est inférieure. Pour le reste, Râma reste sur terre, dans cet ouvrage, et il préside au règne de Râma sur terre, soit au Seigneur. Ce dieu présenté par Tulsidas est à la fois unique et multiple. Unique, car il est le seul à pouvoir conduire ses dévôts à la libération, et multiple puisque la dévotion peut être adressée à un autre dieu, mais elle va converger vers lui, cependant que la dévotion directe à l'égard de Râma est inégalable. Il est considéré comme derrière et devant tous les dieux. On a l'idée d'un dieu suprême et unique ici, avec en même temps un polythéisme fondamental. En Inde finalement le monothéisme n'existe pas. Quand il existe en Inde, le monothéisme est apporté.

Je voulais conclure aussi à propos du Védas : les hindous se retrouvent autour du Vêda, même si cette notion demeure très vague. C'est quelque chose que l'on prend en compte comme un héritage. Les hindous ont aussi en commun ce panthéon qu'ils réorganisent, sans le bouleverser malgré tout complètement. Les hiérarchies sont retournées, mais un dieu perd rarement la révérence qui lui a été accordée. Le dieu suprême est à la fois lui-même et tous les autres dieux. La bibliographie, je vous l'ai donnée : Vaudeville qui circule, elle a aussi écrit une *étude sur les sources et la composition du Ramayana de Tulsidas*, on a par ailleurs une traduction anglaise complète par F.S. Growse, *The Ramayana of Tulsidas*, et aux éditions du CNRS, un ouvrage paru en 2003, de Mathieu Claveyrolas, *Quand le temple prend vie, atmosphère et dévotion à Banarès*, Paris, éditions du CNRS, monographie sur un temple de Bénarès, temple d'Hanuman qui est lié à la personne de Tulsidas, qui a prêché à Bénarès, ouvrage d'anthropologue, donc en général il ne connaissent ni sanskrit ni rien. Ce temple a été fondé par Tulsidas lui-même au XVI^e siècle. Le prêtre de ce temple, on le voit souvent à la télé, car c'est lui qui s'occupe de la pollution du Gange. La prochaine fois on parlera des Vaikhanasa, des Madhva, on reviendra sur la dévotion à Krishna, et on parlera de Kabîr. Si on a fini on

terminera par une présentation des lieux saint vishnouites dans l'Inde actuelle.

17 mars

Les vaikhanasa reconnaissent le védique, ils s'opposent sur ce point au pancaratra, et aux bagavata pour qui les rites sont secondaires. Les vaikhanasa apparaissent au I^{er} siècle de notre ère (cf les vaikhaasasutra), mais ils se développent à partir de 1000, là vous avez tout un corpus, que Gérard Cola a étudié dans sa thèse d'Etat. C'est actuellement une communauté très vivante, et même si elle est réduite en nombre, beaucoup de ses prêtres contrôlent des temples en Inde du sud.

A ce propos, une petite note : une des spécificités de l'hindouisme, dans ses aspects actuels, c'est que les différences sectaires ne se sentent pas à tous les niveaux : un temple peut être contrôlé de façon très étroite par une secte à la doctrine bien déterminée, mais il peut être fréquenté sans arrière-pensée par tous les membres du courant général concerné, et même par tous les hindous. Le rigorisme dont on a parlé également, qui peut imposer les personnes qui contrôlent le temple, concernent la pureté ou la non-pollution en général. Il faut bien dire tous les principes sous-jacents au système des castes, mais non l'appartenance à une secte en tant que telle. En ce moment on essaie d'appliquer la constitution avec l'abolition des castes, aussi dans la religion, mais cela aboutit à une autre barrière : les temples sont de plus en plus interdits aux non-hindous, on a glissé du niveau socio-religieux à un niveau purement religieux. Les divisions sectaires que l'on met en avant et qui sont évidentes concernent davantage les professionnels de la religion que les fidèles eux-mêmes.

Revenons aux vaikhanasa. Historiquement ils tirent leur nom du sage védique Vihanas, même si l'étymologie de leur nom les rattache plutôt à un adjectif vihanasa, qui désigne littéralement « celui qui déterre », sous-entendu les racines pour se nourrir, terme qui s'applique aux ascètes forestiers. Cette référence à Vihanas permet à ses supposés disciples de se rattacher à une école védique ancienne, qui relèverait du Yajurveda. Mais les deux premiers écrits de la secte sont deux sutras de la tradition védique, mais qui selon Gérard Cola remonteraient au I^{er} siècle : un *saigurautasutra*, dans lequel on voit bien les aspects vishnouites de cette secte, puisqu'il est souligné l'importance de la méditation de Vishnou-Narayana, et un texte qui insiste sur le port de la marque sectaire. Quant au *smartasutra*, il semble avoir été composé dans le sud de l'Inde, il comporte un *grahasutra*, et un *dharma-sutra*, qui lui est plus doctrinal. Ces textes accordent une grande place au culte de l'image, témoignent aussi de la nécessité d'une dévotion (*bhakti*) envers Vishnou-Narayana. Il y avait également des liens étroits entre les pratiques religieuses et le rang social, soit l'appartenance aux *varṇa*. C'est dans les siècles qui suivent que ces Vihanasa développent un corpus considérable, de textes dont la paternité est attribuée à quatre sages, qui sont présentés comme des disciples directs de Vihanas. On constate comme souvent la volonté d'attribuer aux textes l'antiquité d'une aura mythique, quand ce n'est pas celle d'une révélation divine.

Cette nouvelle littérature, par contre, atténue considérablement l'aspect forestier dont j'ai parlé à propos de ces premiers corpus datés du I^{er} siècle de notre ère, qui faisaient que ce terme de Vaikhanasa était pratiquement un synonyme banal d'ascète forestier. Pour ceux qui veulent regarder un petit peu ce vaikhaasasutra, vous le trouvez sur Internet, tapé en transcription : au niveau de sanskrit auquel vous êtes, vous devez pouvoir comprendre. Là

encore dans ces textes ce n'est pas le sanskrit qui pose problème mais le vocabulaire technique.

quelques mots sur la doctrine : la philosophie de la secte se rapproche du Vedanta, en lui donnant une inflexion vishnouite, et inclinant plutôt vers un non dualisme différencié, soit le visisyaadvaita, que vers un moniste pur (advaita) : dans le second cas le brahman sans qualité (nirguna) est supérieur au brahman saguna, qui comprend des germes de différenciation, mais dans le premier cas c'est le brahman saguna qui remplace le brahman nirguna. Le traitement du dieu suprême repose sur des distinctions qui aboutissent à la création de séries d'aspects de Vishnou qui seront pris en compte aussi bien dans le rituel que dans l'organisation mystique et iconographique du temple.

Ce dieu, sous sa forme suprême, sa forme *para*, se fractionne en quatre manifestations ce sont les pan(tilde)camuLrti (on retrouve le terme dans le shivaïsme) : les quatre manifestations en question, sont puru(rond)a, satya, acyuta, aniruddha. Elles sont mises en relation avec les quatre védas, quatre classes sociales, les quatre yuga et quatre qualités (dharma, jn(tilde)aLna, etc), quatre mondes également (bhu la terre, bhuvah l'espace intermédiaire, svar et maLs).

On a une seconde série qui semble correspondre à quatre états mystiques du dieu, débouchant sur le suprême Vishnou, qui sont Vishnou, Sadhavisnou, mahavisnou, et Narayana, appelé encore VyaLpin, « Celui qui pénètre, se diffuse ». Une troisième série concerne les avatars, qui sont classés en deux parties, une première série va jusqu'à Vamana, et la seconde correspondrait plus précisément à des incarnations humaines, soit parasurama, rama, balarama, Krishna et Kalkin.

Venons-en après la doctrine aux rites et au plan social. D'un point de vue social, ces Vaikhanasa admettent dans leur rang des membres des quatre classes, et les classes mixtes anuloma (dans le sens du poil), pratiloma (dans le sens contraire) : ce sont des catégories d'union, cf les dharmasastra ; anuloma = un homme brahmane et une kshatriya, et pratiloma ce serait une femme d'une caste supérieure. En gros. Khane, *history of the dharmasastra*.

Là on en était aux catégories anuloma et pratiloma. Ils acceptent donc ici des classes mixtes, dans le rôle de sacrificiants (= commenditaires, mais sudra et anuloma doivent pour cela recevoir une initiation à la manière védique, qui est appelé nigamaniksha (nigama = Véda). Ceci les place sur le même plan que des deux fois nés. Cette intégration des sudra a été mise en relation avec un facteur économique : en fait il s'agissait de rassembler l'ensemble des classes aisées financièrement dans la classe des sacrificiants, donc des fondateurs et des bienfaiteurs des temples. Effectuellement, contrairement aux vishnouites pancaratra, et à plus forte raison des shivaïtes, les Vaikhanasa ignoraient et réfutaient le principe d'une initiation sectaire tantrique, qui aboutissait à une redistribution de la société, où les initiés, quelque soit leur classe d'origine, ont de facto le rang de sacrificiant.

Par ailleurs ce respect de la tradition védique va se retrouver dans les pratiques rituelles de ces vaikhanasa, où ils emploient systématiquement des mantras védiques, ils utilisent très généralement le sanskrit, où aussi ils sont en opposition avec la tradition pancaratra, où les langues vernaculaires sont en usage, les rites dans les temples sont signalés par l'importance extrême du culte de l'image (arcaL), cette image dans laquelle descend le seigneur sous sa forme parfaite, et avec un corps immatériel. On peut ajouter que comme dans la tradition pancaratra, les Vaikhanasa utilisent dans un seul et même temple plusieurs images de culte, spécialisées chacune pour une opération précise. De

plus, contrairement aux shivaïtes, ils accordent à cette image anthropomorphe la primauté sur la représentation symbolique.

Historiquement on constate que dès le Xe siècle ces vaihanasa occupent une place privilégiée comme administrateur de temples vishnouïtes. C'est un phénomène qui demeure très sensible par la suite, en dépit même du développement considérable de l'école de Ramanuja. Ce n'est pas une communauté très nombreuse, mais elle comporte dans ses rangs des gens très aisés financièrement, et de nos jours on constate que ces vaikhanasa contrôlent une quarantaine des 108 lieux vishnouïtes. Sur les 108 lieux divins un certain nombre sont mythiques. Le temple de Tirupati, mais ça change actuellement, qui est le temple le plus riche de l'Inde, et un des plus importants centres du vishnouïsme, était sous le contrôle des vaikhanasa, et suivait leur rituel. Voilà pour ces vaikhanasa qui selon eux sont dans la tradition védique.

On va aborder quelques sectes vishnouïtes, on va passer rapidement dessus. Un courant important, celui des Madhva cf *la doctrine de Madhva*, de Suzanne. L'introduction est très intéressante Madhva est né soit en 1197-1276, soit 1238-1317. Il est connu sous divers noms, d'où celui d'Ananda-Tirtha, il est originaire du pays kanada, donc du Karnataka, et il a été élevé dans la ville sainte d'udipi, près de Mangalore. Sa famille semble avoir appartenu à un groupe connu encore actuellement sous le nom de Bhagavatasampradaya. Il s'agirait d'un groupe smarta, mais qui se distingue par sa dévotion à Vishnou, placée au même rang que Shiva. Dans leur temple, le culte du linga est toujours présent, mais on place à côté du linga un s(aigu)alagrama, qui est un coquillage, ou un fossile, qui est une représentation symbolique du dieu Vishnou. Certains de ces temples sont d'ailleurs dédiés à Sankara narayana. Comme le rappelle leur nom de Bhagavata, ces smarta appuient leur dévotion sur le Bhagavatapurana, dont Madhva écrira un commentaire. Madhva, qui se considère lui-même comme un avatar de Vishnou s'oppose au vedanta shankarien.

Je vais vous donner quelques éléments de la doctrine de Madhva (§1308 dans Inde Classique 1400 pour Inde classique II). Madhva instaure un strict dualisme, le brahman qui est dénué des formes matérielles issues de la prakrti a pour forme et nom Vishnou, ou encore Hari. Il connaît la vraie nature des âmes. Sur la prakrti préside Lakshmi, qui est le substrat du monde matériel, éternellement distincte du brahman (on voit là le dualisme). On appelle ici brahman le purusa, puis prakrti. Ici Lakshmi est identifiée à cette prakrti. Voilà pour ces éléments de dualisme.

Cette doctrine vise à la délivrance, qui est la perfection directe de la forme vraie du soi, de l'atman. Les moyens pour l'atteindre sont l'acquisition de vertus morales, l'enseignement d'un guru, la prise de refuge en le Seigneur, la dévotion, et la méditation sur des différences dont la principale est celle qui distingue le brahman de ce que l'on appelle les jiva ou « âmes ». Cela étant, seul Vishnou peut décider de l'accès ou non à la libération. Dans ce courant, la bhakti que présente Madhva est une bhakti beaucoup plus intellectuelle qu'émotionnelle : on n'a aucune connotation ici que l'on peut trouver ailleurs sur les aspects érotiques.

Le corpus de Madhva comprend les œuvres du fondateur, donc de Madhva lui-même, du commentaire de nombreux ouvrages : la BG, le BP, aussi les Brahmasutra, et le MB. Et toute une lignée de textes théologiques, dont les derniers ont été rédigés au XXe siècle.

Ces Adhva ne sont pas très nombreux, et sont concentrés dans les lieux d'origine, au sud des mont Vindhya et au Karnataka. Cet ouvrage de Suzanne Siauve a aussi travaillé sur d'autres textes, les Madhva était son sujet de thèse. NR Bhatt, qui a initié les études shivaïtes à Pondichéry, était lui-même un madhva. Il était brahmane, mais car madhva lui-même, il avait fait un vœu à Ganesha, donc c'était sa divinité de prédilection. A chaque fois qu'il allait quelque part il faisait des circambulations de la statue ou du temple de Ganesha. Donc même étant vishnouïte il pouvait adorer Ganesha d'une autre façon. D'autre part il s'est attaché à faire connaître et publier le canon shivaïte : on pouvait être pieux et bon scientifique.

Voyons aussi, dans la dévotion à Vishnou, d'abord Nimbarka, commentateur du vedanta. XIIIe ou XIIe siècle, d'origine Telugu mais il s'installe dans la région de Brindavan. Il développe un mouvement basé sur une bhakti érotisante, s'appuyant sur les aventures de Krishna et de Radha, le premier Krishna est identifié au brahmane, et Radha est son épouse éternelle. C'est un courant ici de bhakti, qui repose sur la prapatti, ou abandon que l'on avait vu à propos de la secte des telgalais*, et c'est d'ailleurs de certains Sri-vaishnava que Nimbarka tient sa théorie de la prapatti. Les signes de la secte sont le rosaire et un collier de tulasil, ce basilique dont on avait parlé la dernière fois, ainsi que deux lignes frontales avec un point noir au centre. C'est une secte réorganisée vers 1500, avec des laïcs et des ascètes placés sous des chefs distincts. Elle existe encore dans la région de Mathura et au Bengale, mais son développement a été ralenti par celui des Caitanya ou des Vallabha.

Les Vallabha, ou Vallabhaacharya, 1479-1531 : lui aussi est un brahmane telugu, mais né à Bénarès, où il reviendra par la suite. C'est aussi un commentateur du Vedanta. Lui affirme avoir reçu une révélation de Krishna, et être une incarnation d'Agni. Il prône une *bhakti*, où l'amour l'emporte sur la connaissance. Ici, chose importante aussi, la littérature de la secte n'est pas le sanskrit mais le braj, (vous reconnaissez Vraja : c'est le pays de Krishna, à Mathura, c'est la langue locale. Parmi les huit principaux disciples de Vallabha on compte Suddhas, qui vécut en pays braj, à Agra et à Mathura. Tous ces vallabhis se trouvent dans le sindh, le penjab et au rajasthan. Un pèlerinage est très célèbre au temple de Natvara, culte à Krishna Govardana, au rajasthan. Cf les gosvamis.

Maintenant parlons de Kabîr. Là aussi Gonda, p. 207 et suivante, ou index classique I, 1335-1336, Anne-Marie Esnoul dans l'hindouisme, les traductions de Charlotte Vaudeville. 1440-1518, il y a un mélange de beaucoup de choses : il semble être issu d'une famille de yogin converti récemment à l'islam, son père aurait été de la secte des Nath, mais lui aurait été adopté par un tisserand musulman de Bénarès, et aurait été lui-même tisserand. Bien que son nom soit musulman, il ne se dit jamais musulman. Il a mené une vie d'ascète itinérant (jyrovague). Kabîr répudie les deux religions, et il affirme qu'Allah et Ram ne font qu'un. Ce qui ne doit pas induire une vision syncrétique des choses, mais un monothéisme très stricte. Il est éloigné de tout ritualisme, il critique non seulement les brahmanes, mais ça, c'est dans la tradition des Nath, mais aussi les pratiques des yogin, mais il répudie aussi le culte des images. Il ne connaît qu'une révélation, qui est purement intérieure. Il maintient les croyances unifiantes de l'hindouisme, délivrance, théorie des actes et transmigration.

Quoiqu'il en soit il sera reconnu et réclamé par les musulmans, qui le considèrent comme un soufi ou ascète mystique, et il fut reconnu aussi par les

hindous qui en font un bhakta de l'école de Ramananda, précisant éventuellement que c'est un nirgunibakta, soit un dévôt du sans qualité, et la plupart le placent au rang des saints, ces fameux saints dont on a parlé, fait de poètes et de mystiques. Précisons que son vishnouisme est loin d'être prouvé selon Charlotte Vaudeville, mais il faut souligner qu'il désigne dieu aussi bien par le nom de Ram que par ceux de Hari, ou encore de Gobind, et toute chose qui souligne un contexte général plutôt vishnouite.

Kabîr laisse une œuvre littéraire, qui est constituée par des paroles, c'est-à-dire des poèmes dévotionnels, en hindi mais un hindi archaïque. Ces poèmes ont été recueillis et rassemblés par ses disciples. Vous avez là encore des traductions de Charlotte Vaudeville. Certaines de ses œuvres ont été intégrées à l'Adigrant des sikhs, qui le considère comme le premier dévôt de cet adigrant, le livre sacré des sikhs, objet de culte des sikhs, dont le fondateur, Gurunanak, était un Kabirpanthi.

Quelques mots sur les sikhs, cf ouvrage de Denis Matringe*, ouvrage de 2008, dans la collection chez Albin Michel il parle de l'évolution politique des sikhs plus que de la religion : sur la religion l'Inde classique suffit. C'est lié au Pendjab, c'est une force politique au Pendjab.

Quelques mots sur Gurunanak, né 1469-1538. C'est un personnage né dans une caste kshatriya de commerçants de la région de Lahore. Il appartient au mouvement de Kabir, et s'inscrit dans la tradition des saints ou sants. Il parcourt l'Inde du nord en prêchant et en récitant des hymnes composés dans un mélange de pendjabi et de hindi. C'est donc lui aussi un poète mystique doublé d'un théologien. C'est en 1604 que le cinquième guru des sikhs, qui s'appelle Gururaj ou Gururajun, va rassembler les hymnes de ses prédécesseurs, et des compositions de mystiques hindous et musulmans, pour constituer le livre saint ou Adigrant. Cet adigrant va être complété par le 10^e guru, Gurugobind 1666-1707 : il le complète, ce qu'il a compilé est le dasnam. Les croyances sont identiques à Kabîr, le rôle du guru est primordial, et après des transformations, dues à Gobind, vers le milieu du XVIII^e siècle va évoluer et devenir une force politique, l'Inde classique dit même qu'à ce moment son histoire en temps que secte est fixée, ça n'évolue plus, c'est une force politique. Indira Gandhi avait fait rentrer l'armée dans leur temple d'or, et c'est à la suite de ça qu'elle avait été assassinée par ses propres gardes sikhs.

Revenons à Kabir : après sa mort se constitue un panth, qui va regrouper ses disciples et dont les monastères existent encore à l'heure actuelle. Ces kabirpanthi ont pour centre actuellement Bénarès, où se trouve leur monastère le plus ancien. Les membres de cette secte se regroupent surtout dans les classes les plus populaires ; ils se sont fortement hindouisés, ceci après le XVI^e siècle, de sorte que ce groupe apparaît comme une branche un peu marginale de l'hindouisme. Dans les années 1960 ces Kabirpanthi étaient 4 millions. Ils portent comme signes caractéristiques une perle, ou un collier de perle en bois de tulsi, et ils reçoivent une initiation. Il existe parmi eux des sadhus des deux sexes, hommes et femmes. On en parle peu dans ces cours car la langue n'est pas le sanskrit, et ça sort un tout petit peu de l'hindouisme. Je vais m'arrêter là pour aujourd'hui.

24 mars

Cette fois-ci on va conclure sur le vishnouisme en voyant celui de l'Inde moderne : je vous avais distribué des cartes la semaine dernière. La place de Vishnou se manifeste de différentes manières, déjà vous savez que le

vishnouisme représente 80% des hindous, ensuite il existe incontestablement à l'heure actuelle un culte vishnouite qui s'appuie sur la dévotion, et qui s'adresse à Vishnou en général, ou à Râma, ou à Krishna – ces deux derniers étant traités l'un et l'autre comme des grands dieux à part entière. Bien sûr une telle vision des choses n'empêche pas que tous les noms de Krishna n'interviennent dans le culte de Vishnou, et que réciproquement Krishna se voit invoqué sous le nom de Vishnou.

Concernant le culte des avatars (on en a très peu parlé dans ce cours, on l'a plus fait en iconographie), le culte des avatars en tant que tel a pratiquement disparu, mais il y a des exceptions locales, notamment Narasimha, car il est un gardien du territoire, et à ce titre il joue encore un certain rôle. Se rattachent à lui quelques grands centres, tel Auravilam* en Andhra Pradesh ; et ça n'empêche pas l'existence de certaines associations dévotionnelles de brahmanes, comme celle consacrée à Parashurama (vous pourrez demander des renseignements à Nicolas), car sa thèse portait sur Parashurama. Ce regroupement de brahmane est un exemple, mais dans ce type de regroupements on ne peut dire ce qui est la part réelle de la religion.

Dans le même ordre d'idée, un personnage comme Hanuman, sous sa forme virajaya, est une des divinités villageoises les plus populaires en Andhra Pradesh, au Karnataka, et dans le nord de l'Inde. Là encore c'est un rôle de protecteur des villages qu'a Hanuman, un petit peu le rôle qu'a Ganesha au Tamilnad. Jusqu'à présent on ne trouvait pas d'Hanuman au Tamilnad, mais il semble être en train de descendre. Il est difficile de dire à proprement parler que c'est du vishnouisme.

D'autre part il faut ajouter (ça aussi on l'a dit et répété) que le panthéon vishnouite s'est accru par l'intégration d'un certain nombre de penseurs, de théologiens, et même de mystiques, qui sont honorés comme des dieux par leurs lointains disciples : on a vu le cas de Ramanuja, mais on peut aussi citer Kabir. Se rattache aussi au vishnouisme certaines célébrations religieuses, qui voient la participation de toute la communauté hindoue. C'est le cas de DiPavali, ou DiVali. Cette fête, qui commence par un hommage à Lakshmi, et se continue par des célébrations de victoire de Krishna et Vishnou sur les asuras. Une autre fête que vous connaissez également, c'est la fête de Auli, où on jette des poudres colorées sur la foule, où on s'arrose d'eau après ; à l'origine cette fête célébrait la victoire de Shiva sur Kâma. Désormais c'est une fête qui en Inde du nord est dédiée à Krishna, et c'est d'ailleurs dans le nord qu'elle est la plus célébrée.

Une autre fête, un autre exemple, c'est Navaratri, autre célébration panindienne. Normalement c'est une fête qui met en avant Durgâ ; à présent elle a été dans plusieurs régions annexées par les dévôts de Râma. À côté de cela il existe bien sûr des fêtes qui sont plus typiquement vishnouites, mais qui sont placées dans le calendrier officiel de la République indienne : la fête anniversaire de Râma et de Krishna. Voilà pour cette série de généralités.

Concernant les sectes vishnouites que l'on a vues, un certain nombre de ces sectes sont toujours actives, mais elles ont souvent un champ d'action régional, on a parlé des Vaikhanasa, qui sont importants dans le sud, c'est le cas également des Saivaisnava. D'autres par contre, comme le Kabirpanti, ou les disciples de Caitanya, sont plutôt connus dans le nord. Voyons quels sont les grands centres vishnouites.

Si l'on reprend ce qui est dit dans l'œuvre des Alvars, on aurait 108 lieux divins vishnouites. La plupart se trouvent en Inde du sud, puisque ces poètes sont des poètes tamouls, mais la liste qu'on en donne montre qu'un

certain nombre d'entre eux sont mythiques (tel le Vaikuntha), et d'autres cités dans ces listes ont totalement disparu. Cela étant il existe un certain nombre de lieux saints vishnouïes, d'antiquité plus ou moins grandes, dont la réputation est malgré tout panindienne. Certains se rattachent directement à la mythologie vishnouïte, et d'autres le font plutôt par raccroc. La plupart d'entre eux sont des centres de pèlerinages extrêmement populaires, mais certains parmi ces centres peuvent être considérés comme de véritables pôles du vishnouïsme contemporain. C'est en particulier le cas du grand temple de Tirupati, en Andhra Pradesh, dont l'activité (on va en reparler par la suite) intéresse l'hindouïsme tout entier. Vous voyez Tirupati sur la carte, un peu au nord-ouest de Madras.

Alors, on va voir un petit peu quels sont les grands centres vishnouïstes : Mathura en Andhra Pradesh, qui parmi les grands centres est sans doute le plus ancien centre du culte de Krishna. Dans la ville même de Mathura se trouve un temple élevé sur le lieu de la naissance de Krishna, tandis que dans sa banlieue se situe Brindavan, qui est le lieu supposé des jeux de Krishna enfant. Il y a des temples dans tous les coins, beaucoup de sectes : Madhva, Nimbarka (secte du 13^e, qui prend appui sur Krishna et Radha, avec une sorte de bhakti érotisante, elle est réorganisée vers 1500 avec des laïcs et des ascètes, qui ont des chefs distincts, actifs à Mathur et au Bengale : le signe de reconnaissance et le rosaire fait en tulasi, et deux traits qui sont bien verticaux (et non perpendiculaire) et un point noir). VOILÀ POUR MATHURA ET les différentes sectes qu'on peut y trouver. A propos des Malava : 15^e aussi, installés à Bénarès, ce sont les Gosan, de Gosvamin.

Ensuite on a Gwarka qui est au Gujarat, sur la presqu'île de Keshvar, un endroit où il est dit que Krishna a bâti la cité avec l'aide de Vishvakarma, qui est l'architecte divin. Il a bâti cette cité, grand centre de pèlerinage. C'est l'endroit où part Krishna quand il quitte Mathura.

Ensuite Guruvahur, qui se trouve près de Tribhondrom (Trishu ou Kerala, près de Tribhondrom). Grand temple de Krishna, lieu de pèlerinage également, et vous y avez des présentations de danse, telle la Krishnayatham, d'où serait tirée la Katakali, danse du Karnataka que vous connaissez certainement.

Ensuite Tirupati en Andhra Pradesh, à Vishnou Ankates(rond) ; Venkata, c'est une forme pratique, ne forme de la montagne (Tirumale = la sainte montagne), Perumal signifie « personne éminente, grand personnage », peut vouloir dire « grand ». C'est un grand temple autrefois fréquenté par Ramanuja, et il y a d'ailleurs un sanctuaire. Le sanctuaire a été fortement enrichi par les monarques de Vijayanagar, et c'est actuellement le temple le plus riche de l'Inde, contrôlé jusqu'à une certaine date par les Vaikhanasa, mais ça a dû changer durant les dernières années.

C'est un temple qui joue un très grand rôle dans l'entretien des temples hindous de toute obédience : il va donner de l'argent au petit temple shivaïte de la région aussi bien qu'au grand temple vishnouïte. Bien sûr c'est surtout en Inde du sud que se voit leur générosité. C'est un temple qui possède une université, le Piyuke cf « la grammaire paninéenne par l'exemple », financé par l'institut français de Pondichéry et l'école française, et l'université de Tirupati, qui étudie la grammaire, les S(rond)alstra.

Ensuite on passe à Chennai, c'est-à-dire Madras, où vous avez à Tripuranken le temple de Tekasari, grand temple vishnouïte, des inscriptions qui remontent au VIII^e siècle, sous Nandivarmapala (779-830), mais le temple a été reconstruit au XVI^e siècle par les souverains de Vijayanagar, et on raconte que Vishnou Venkatesa de Tirupati se serait manifesté là, comme

partasarati, soit le cocher de Parta, soit Arjuna, et aurait pris le nom de Venkatakrishna.

Ensuite vous avez le grand temple de Srirangam, toujours au Tamilnad, à Trichi, situé sur une île de la Kavéri, et c'est un temple vishnouite ancien, dédié à Ranganata, et qui doit sa réputation au log séjour qu'y fit Ramanuja. Ce sanctuaire, qui est un lieu de pèlerinage très réputé (en plus la ville de Trichi est très belle, elle s'améliore, elle est moins poussiéreuse : du haut du fort, vous voyez...).

Ce centre est actuellement sous le contrôle des Shrivaisnava, réputé avec Tirupati. La vile sainte de Kancipuram, c'est une ancienne capitale Pallava, là aussi on est dans le coin des Pallava, elle renferme des temple de trois obédiences, schivaite, jaine et vishnouite. Dans cette ville les temple vishnouite les plus anciens datent des pallava, l'un d'entre eux, le vaikuntaperumal, appartient à un type assez rare, caractérisé par la présence de trois *cella* superposées, dédiées à Vishnou couché, debout et assis. Vous avez un autre de ces temples à une vingtaine de kilomètres, à utinamerur.

A côté de cela à Kancipuram, vous avez le grand temple de Vishnou varadaraja, qui est le seul lieu de culte vishnouite important. Il est contrôlé là encore par les srivaisnava, et c'est un centre important de la secte. Le port de Kancipuram était mahabalipuram, et on a retrouvé à la suite du tsunami de 2004 des vestiges vishnouites près du temple du rivage. Ces vestiges sont actuellement à l'étude, les fouilles ne sont pas terminées, on pense que peut-être le lieu aurait été vishnouite avant d'être shivaite, mais rien n'est sûr. Et il y a un vishnou couché placé derrière le temple et destiné à être inondé. Sylvain Brocquet a étudié les *kavya* épigraphique dans sa thèse, surtout chez les Pallava.

Le centre de Puri en Orissa, le temple de Krishnajaganat, célèbre pour les images en bois de Krishnajaganat, de Ballabadra, soit balarama, et subadra, qui serait leur soeur. cf les billots de bois, une peinture censée les représenter. A Puri le rathayatra, fête des chars qui se passe en juin juillet. On refait les chars chaque année. C'est une fête très célèbre, aujourd'hui les gens ne se jettent plus sous les roues du char. Victor Hugo en parle les chars de Jagarnot : c'est l'avilissement complet par la religion pour lui. Puri est également la ville de Caitanya, soit le lieu de culte de Krishna et Radha : c'est là où Caitanya vécut ses dernières années, et lieu du monastère shankarien.

Autre centre de pèlerinage, Ayodhya, en Uttar Pradesh, près de Bénarès, sur la rive droite de la Gogra, lieu de naissance de Râma, centre de pèlerinage important, maintenant très politisé depuis la destruction de la mosquée dans les années 1990, et les programmes de reconstruction de ce temple : c'est au mains de sadhu assez extrémistes. Une fois le dalailama était venu à une kumbamela, et il s'était fait jeter. Même les brahmanes classiques s'en méfient.

Concernant les villes saintes à présent vous les connaissez, Bénarès en Uttar Pradesh, ville shivaite mais aussi vishnouites, notamment à travers les Ramlila (« jeux de Râma »), qui sont jouées chaque année, soit les auspices du rajà de Bénarès. On mime les histoires de Râma. Vous avez Nashik, au Maharasthra, sur les rives de la Godavari, lieu de passage de Râma durant son exil. Le Vishnoupada se trouve dans le centre ville sur les ghat, avec une fête vishnouite, et sur les hauteurs la fête shivaite. Nashik, c'est encaissé, il y a des échauffourés, en période de mousson, alors voilà.

Autre ville, Ujjain, qui se trouve sur la Sipra. Vous avez le gupalmandir au centre de la ville, qui contient une statue de Krishna en argent, datant de 1883. vous avez Ardhvar, où vous avez un ghat avec une empreinte d'un pied de

Vishnou, et la ville de risikesh, et enfin allahabad, qui est le lieu de la plus grande des Kumbamela. Alosr d'autre part vous avez quelques centres, que je vous ais notés, vaisnodevi, au Cachemire, et qui se trouve à 150 km de Jamu, centre qui est construit dans une grotte : là ce sont les lieux dans les pèlerinages himalayens qui sont difficiles, vous avez le fameux Kurukshetra, lieu de la bataille du MB, et lieu de l'énonciation de la Bhagavadgita ; vous avez Bhadrinat, à 3.123 mètres, un des pèlerinages himalayens, que l'on entreprend à partir de rishikesh, ou éventuellement de Arvar, c'est fermé pendant six mois de l'année. Vous avez un temple de Vishnou, et c'est une fondation de shankara. Vous avez à trivandrom aussi un temple de Vishnou, le Vishnoupadmasvamin, un Vishnou couché sur le serpent, et le socle de l'image est entouré de 1200 shalarama. C'est un temple ancien, et qui a été reconstruit au XVIIIe siècle. Je vous ais noté aussi au-dessus de Tirupati le centre de Harubilam, lieu dédié à Narasimha. On a au pied de la colline un premier temple, doté par les souverains de Vijayanagar, et un parcours de 8 km dans la forêt pour remonter vers plusieurs sanctuaires, dédiés à Narasim(rond)ha. C'est là où il faut se méfier à une certaine heure, car c'est vraiment dans la forêt, et un important monastère avec un centre qui soigne les yeux, qui parcourt les temples de l'Inde du sud dans un bus, avec la médecine de l'aLyurveda.

Ensuite vous avez Rameshvaram, avec les temples fondés par Rama, ce sont des temples fondés par Rama lors de sa descente vers le sud, mais dédiés à Shiva Seigneur de Râma, nom banal pour un grand nombre de temples de Shiva; Ça accorde au temple une fondation divine et glorifiante. Le Rameschavar que vous connaissez, c'est là où se trouve la chaussée de Lanka : ça montre l'intégration de la geste de Râma dans les légendes locales. On n'a pas fait le tour des centres vishnouistes, mais cela vous donnera quelques repères. Les vishnuites représentent 80% des hindous ; vous avez des petits temples locaux où on reste servant de père en fils, mais ce n'est pas là que vous trouverez de la théologie. Je vous rappelle aussi que les vishnouites dans le monde moderne possèdent la capitale : les riches marchands de Madras sont de grands donateurs, en particulier du temple de Tirupati. C'est là où les femmes se coupent les cheveux. Voilà pour le vishnouisme.

(les salagrama = les coquillages représentant Vishnou)

On va enchaîner sur le shivaïsme.

31 mars

on va commencer le shivaïsme. Je vous avais dit que les débuts du shivaïsme sont plus tardifs que ceux du vishnouisme, mais ils donnent l'impression d'une plus grande unité. On a des témoignages divers, mal datés et discontinus : ça peut apparaître comme jalonnant la personnalité de celui qui est, à partir du début de notre ère au plus tard, l'un des deux grands dieux autour duquel va s'organiser l'hindouisme. On avait vu en début d'année, et on a revu en iconographie, le monde de l'Indus. Cette période pré-védique, où l'on a ce témoignage incontournable, et malgré tout difficile à interpréter de plusieurs sceaux de l'Indus. On y voit un personnage assis, jambes croisées, sous le corps, doté de trois visages, et d'une sorte de coiffure ourvue de cornes, et enfin un personnage clairement ityphallique. Le problème qui se pose est qu'on ne peut déchiffrer la légende qui accompagne éventuellement cette image, puisqu'on a toujours pas déchiffré l'écriture de l'Indus. Il y a cependant toute chance que cette représentation soit celle d'une divinité, eu égard à

l'iconographie habituelle des sceaux de l'Indus. On l'a interprétée très tôt comme représentant un proto-Shivapas(aigu)upati, donc maître du bétail, représenté dans une posture yogique. Cela est possible mais demeure incertain.

On a vu également qu'on ne disposait d'aucun indice archéologique sur les pratiques religieuses de l'Indus, puisqu'aucun lieu de culte n'a été identifié en tant que tel. Autre point pour le monde pas(aigu)upati, si c'est bien ce nom que Shiva a par la suite, il n'est pas certain que la présence de cornes suffise à suggérer le rapprochement : on a aussi certains sceaux qui figurent le personnage entouré d'animaux. De plus, *pas(aigu)upati* est un nom de Shiva en partie lié au sens métaphorique qui fait de pas(aigu)u, « le bétail », une désignation des âmes. On verra également tout à l'heure que ce terme « pasu », au-delà du glissement de sens de bétail à victime sacrificielle en vient à désigner le feu, les sages, les êtres quels qu'ils soient, puis les âmes liées auxquelles le dieu apporte la libération. Or il n'est pas sûr qu'à l'époque de l'Indus tout cela soit bien en place. Le caractère ityphallique se retrouve chez Shiva, et permet un rapprochement avec le culte du linga, mais de ce point de vue il ne faut pas non plus oublier que les représentations ityphalliques sont un des universaux des religions primitives, et ceci dès que ces religions abordent les questions de fertilité. On peut même apposer le même raisonnement au « maître des animaux », qui est un universel.

La position du yogin, de même, est une position d'une grande banalité, en particulier dans l'Orient ancien, et ce serait donc un argument complémentaire et non majeur. Par contre la présence d'un triple visage est l'un des arguments les plus solides en faveur de l'identification du personnage comme un dieu indien, car l'Inde a fait un critère iconographique du caractère monstrueux, de l'anatomie fantastique des dieux, notamment les plus grands d'entre ces dieux, et les plus favorables : on l'a vu en iconographie. À partir de là il est évident que si l'on admet que l'image des sceaux de l'Indus, le personnage qui figure dessus est un dieu indien, c'est tout de suite à Shiva que l'on va penser – ceci aussi bien en raison de ses liens avec le monde sauvage, plus que le monde animal, aussi bien que la place qu'occupent le linga et le yoga dans son culte. Mais malgré tout il faut prendre garde au fait qu'admettre cette identification revient à admettre plus ou moins que dès la fin du III^e millénaire avant notre ère au plus tard la personnalité de Shiva est clairement établie. On va voir que l'examen des sources védiques conduit à une certaine prudence, même si on trouve dans cette littérature la mention de peuples qui seraient ennemis des Arya, dont l'une des caractéristiques est qu'ils adorent le phallus. Une partie aurait pu être autochtone, puis un syncrétisme avoir lieu dans le Rudra védique.

Revenons à l'examen des données védiques dans le RG, le nom même de Shiva n'apparaît pas, mais il est question de Rudra, soit « le rouge » ou « le hurleur », qui deviendra un qualificatif banal de Shiva par la suite. Ce Rudra est une divinité secondaire, à la fois terrible et protectrice, mais peut-être malgré tout plus terrible que protectrice. C'est un dieu qui est exclu du culte normal du soma, et qui reçoit en sacrifice des produits sauvages, soit des produits qui proviennent de la cueillette et non pas de l'agriculture. Ce sont des produits qui sont souvent crus. Je vous rappelle aussi qu'on parle souvent de Rudra au pluriel, et que plus tard il sera question des 11 Rudra, le terme Rudra voulant parfois dire « 11 », veda 4, Mnu 14, bhuvana le monde 5, etc.

Cette multiplicité de Rudra cherche à traduire la multiplicité du dieu, ou son ubiquité. Simultanément d'autres divinités de cette période védique, telle

que Indra, le roi souverain et guerrier, volontiers violent, ou encore le dieu du feu Agni – ces divinités ont des traits qui seront annexés plus tard par le Shiva classique. Dans les textes ultérieurs, Rudra se voit attribuer de nouveaux noms, qui soulignent son aspect bienfaisant, quand ce ne sont pas de simples antiphrases. Il devient ainsi S(aigu)ambu, « le salulaire », sangkara, « celui qui fait le bien », et surtout Shiva, « le bon, le bienfaisant ». Malheureusement on n'a pas la clé donc vous direz à Nicolas Dejenne que la clé manque cruellement : dans un hymne bien connu du Yajur véda noir, le s(aigu)atarudriya, soit la célébration des centformes de Rudra – dans cet hymne apparaissent toute une série d'épithètes, qui le présentent en particulier comme le seigneur des montagnes (giriLs(aigu)a), le seigneur des forêts, des points cardinaux, tous ces termes qui ultérieurement seront repris dans les célébrations de Shiva.

Revenons encore au texte védique, et au Satapathabrahmana, il s'agit ici du Yajurveda blanc. Dans ce texte apparaissent des spéculations sur pasupati, et des spéculations qui vont déboucher sur une multiplicité de manifestations de Shiva. Il y a tout d'abord un lien entre cinq êtres animés, qui sont l'homme, le cheval, le taureau, le bélier et le bouc, qui sont appelés pas(aigu)u car prajapati voit (pas(aigu)) Agni qui s'est dissimulé en eux (Edgeling, 6, 2, 1, 2-4, et 12).

Dans un autre passage, pasupati est identifié aux herbes médicinales (os(rond)adhi), ceci pour des raisons qui ne sont pas très claires, mais l'explication du nom est que le bétail ou pasu devient puissant (pati) lorsqu'il mange des herbes. On va retrouver ces deux interprétations anciennes par la suite et ce de façon roisée : en effet, le feu va réapparaître à propos de la mise en forme de la notion d'as(rond)t(rond)amuLrti ou huit manifestations de Shiva. Ces huit manifestations sont matérielles du corps grossier de Shiva, qui apparaît dans le rituel, ou il y a des chapelles au Cambodge qui sont des astamuLrti. Ces manifestations du corps grossier sont la Terre associée à sarva, le feu à Pasupati, le sacrifiant (yajamana) à Ugra, le soleil à Rudra, l'eau à Bhava, le vent à ILs(aigu)vara, la lune à mahaLdeva, et les Terres à Bhima.

Donc on voit que le feu est l'élément associé à la manifestation pasupati, et c'est par ce biais que Shiva sera lié au feu, et par là même au sacrifice. Quant à la seconde acception (os(rond)ashi), on va la retrouver dans le Mahabharata, où lors des invocations à Shiva pasupati est l'un des qualificatifs du dieu, voisinant avec celui de maha-os(rond)adhi, cf 17e parvan, 76, cd.

L'idée de l'étymologie de pasu remonte à la racine PAS- est sans doute une idée ancienne, qui est reprise par YaLs(rond)ka : M. Pinault a évoqué son nom à la conférence, il a fait le Nirukta. Autre texte védique, ici c'est la Taithiryaśamihita, dans le Yajurveda noir, applique à Rudra l'épithète de pasupati, en élargissant le sens du mot pas(aigu)u, qui désigne désormais tous les êtres vivants, ou tout au moins les quadrupèdes et les bipèdes cf 3.1.4, 11-12.

On a ici le témoignage de l'élévation de Pasupati au rang de dieu suprême, ce qui sera confirmé plus tard, tant dans la littérature puranique, que dans les textes sectaires shivaïtes. Cette définition de pasupati se fait donc progressivement dans les textes, elle n'apparaît pas tout de suite, donc penser que les sceaux de l'Indus c'est pasupati, c'est difficile.

Pour la littérature puranique, l'exemple le plus significatif est le lingapurana (à partir du IXe siècle), qui élargit encore les implications du terme pas(aigu)u, puisqu'il y englobe « tous les créatures, de Brahmâ jusqu'aux immobiles » = les végétaux. Il s'agit donc, même avec les végétaux

dans le lot, de l'ensemble des êtres pris dans la transmigration (mais pas les végétaux). Le texte ajoute qu'en raison de la domination qu'il exerce sur eux, le bienheureux Rudra est dit pasupati cf chapitre 9 du lingapurana, applle « the holy right of pasupata ».

Le lingapurana, sans se placer sur le plan théologique, rend pourtant compte des nouvelles notions sous-jacentes au nom de pasupati, et sans que le rapprochement ne soit explicitement fait, la notion successive dans le même passage des êtres pasu et également des liens paLs(aigu)s qui les attache, montre que les développements doctrinaux autour de cette différente notion sont déjà bien en forme. Mais le lingapurana fait partie des puranas tardifs, il n'est pas de la période Gupta. Voilà pour les sources textuelles et le terme pasupati.

On a par ailleurs des témoignages grecs : Mégasthène, etc, semble décrire Shiva sous les traits de Dionysos (cf livre de Daniélou à bannir, *Shiva et Dionysos*), comme ils avaient associé Héraklès et Krishna ou Indra. Il y a sans doute de multiples raisons qui ont dû rapprocher Dionysos à Shiva : tous deux ont un goput pour la forêt et le monde sauvage, la question de la danse, et un historien ancien d'Alexandre expliquera que c'est Dionysos qui a enseigné la danse aux Indiens. Enfin dans toute l'Antiquité, du Ve siècle avant notre ère au I^{er} siècle après J.C. le phallus occupe une grande place dans le culte de Dionysos, et dans le monde latin, Liber ou Bacchus. Donc comme dans le cas de Vishnou ces témoignages permettent de penser qu'un dieu lié au monde sauvage, aux animaux, aux excès et à la danse, occupaient une place suffisamment importante dans le panthéon indien pour que les Grecs aient pu y voir un de leurs grands dieux.

Passons maintenant au témoignage des épopées : dans les épopées Shiva n'est pas encore en possession de tout son pouvoir de dieu suprême, mais vous savez qu'il joue un rôle de premier plan dans de nombreux récits mythiques. C'est ainsi (vous vous en souvenez) qu'on le voit comme acteur majeur du barattage dans les deux épopées : le barattage explique son nom, car en absorbant le poison kalakuta il voit sa gorge devenir bleu foncé, et qu'il prend le nom de nilakantha. Il intervient aussi dans la descente du Gange, comme dans le MB, où il apparaît comme un protecteur du monde des humains, car il amortit la chute du Gange dans sa chevelure – alors Ganga tombe amoureuse de lui.

Dieu protecteur du monde des humains, c'est aussi un être violent, armé du trident : l'épisode du conflit avec son beau-père Daksha est un bon témoignage de sa position en marge de la religion officielle. Il n'est pas invité à un sacrifice dans la tradition védique. Certains éléments de sa biographie apparaissent dans le RY I, 37 : le récit de la descente du Gange est accompagné de celui du mariage avec Parvatî, et de la naissance de Kartikeya Skanda, présenté comme le fils de la Ganga, élevé par les Pléiades. Mais dans l'épopée, on notera qu'il n'est fait que rarement allusion à la triade, et à la position particulière qui occupe Shiva en tant que destructeur.

Autre témoignage que l'on a à propos de Shiva grand dieu, ce sont des monnaies kouchanes, pour conclure cette période de gestation, où la personnalité de Shiva se constitue par l'apparition de Shiva dans le panthéon des Koushans, au premier siècle de notre ère. Pour le moment on a vu quelque chose de discontinu, avec des témoignages divers. Les Koushans sont un peuple iranien, originaire d'Asie centrale, ils se sont superficiellement hellénisés, et ont pénétré en Inde vers le début de notre ère. Ils ont construit un empire bicéphale en Inde, dont une capitale se trouve en Bactriane, Surkotale

en Afghanistan, et l'autre à Mathura, doc au coeur de l'Inde gantégique.

L'empereur koushan le plus connu est Kanishka, on n'est pas d'accord sur ses dates, certains disent 78-125/127. Ces Koushans ont émis un abondant monnayage, illustré par des images de dieux grecs, iraniens et indiens, et donc des monnaies pourvues de légendes en caractères grecs et en langue koushane. Il a deux ou quatre bras, il est armé d'un trident, on l'appelle Oeso, qui est une forme iranisé du mot sanskrit is(aigu)a, soit « le seigneur », terme qui peut s'appliquer à tous les dieux mais qui très tôt ne sert qu'à désigner Shiva. A la même période on a des bas reliefs trouvés à Mathura, montrant des dévots en costumes koushans ou indien rendant hommage à un linga. On peut ajouter que comme Shiva son fils Skanda apparaît également sur les monnaies des Koushans, ainsi que dans leur statuaire. Sur la seconde image il a un trident et est traité en dieu grec. sur la troisième pièce Shiva est nimbé. Il a des bottes de cavalier, et « ce que vous pouvez identifier comme une oie, c'est la gazelle », et là le dieu a quatre bras. Dans le cinquième on lui voit un chignon. Dans la cinquième image il parlerait avec la Déesse. Voilà pour ces témoignages grecs.

Un autre point, c'est concernant les sources écrites, j'allais dire : on n'a pas de preuve de l'existence d'une littérature sectaire tantrique, saiva, avant le cinquième siècle selon Lorinzen et le sixième siècle selon Marc Dikovski. La tradition était peut-être orale, et rien n'était encore consigné par écrit à cette époque, ou bien une littérature existait, mais les textes ne nous sont pas parvenus. Le premier témoignage que l'on a d'existence de manuscrit est un témoignage indirect : c'est chez Bana, dans la Katambari, qui date de la première moitié du VIIe siècle, où on voit dans ce texte un ascète shivaïte du sud de l'Inde, qui aurait constitué une collection de manuscrits : vous voyez à quoi on en est réduit. Bana précise que dans cette bibliothèque, et dans certains des manuscrits, serait consignée la doctrine de Mahakala, et que ce serait l'ancien enseignement des mahapasupata. On aurait en quelque sorte là la confirmation du passage de la tradition orale à la tradition écrite. Les mouvements sectaires se développent donc entre le 5e et le 6e siècle. Mme Porcher travaille sur certains portraits de la kadambari, car les composés sont d'une telle complexité qu'on peut les disséquer et les comprendre, mis à traduire est impossible. Porcher et Grimal sont les deux spécialistes de poétique, et un peu Lyne Pansat-Boudon, Broquet aussi.

Revenons à nos shivaïtes. Après cette introduction on va aborder les pasupata et les groupes apparentés. Là aussi on va examiner un certain nombre de sources. Avant d'aborder cela, je voulais vous présenter le sarvadarśanaśāstra (aigu)anāśāstra (rond dessus)graha, car on va le citer souvent. C'est un certain Maṇḍavyāsa qui a dans cet ouvrage essayé de compiler tous les systèmes qui existaient à son époque : il parle des bouddhistes, des Ramanuja, et il parle notamment de la doctrine pasupata, et des pasupatasūtra. Jusqu'à une certaine date c'est ce dont on disposait pour étudier les pasupatasūtra, qu'on a retrouvé depuis. C'est un texte qui est assez connu, j'en parlerai après.

C'est le premier groupe shivaïte que l'on connaît : la première forme constituée du shivaïsme est ce que l'on appelle « le mouvement pas(aigu)upata ». A la différence de ce qui se passe pour le vishnouïsme, on a l'impression d'avoir affaire à un mouvement relativement unitaire qui englobe l'ensemble du shivaïsme en formation. L'éclatement en écoles parallèles et souvent divergentes est un phénomène postérieur qui est peut-être lié à la diffusion de ce mouvement pasupata à travers le sous-continent, ils sont même allés au-delà, en Asie du sud est. S'il est très probable que la personnalité de

Shiva a été constituée par l'agrégation au Rudra védique d'un certain nombre de traditions hétérogènes, qui avaient pu se développer soit dans des milieux populaires, soit dans des milieux de renonçant, il est assez remarquable que ce phénomène n'ait pas laissé de trace tangible. Il est bien évident que dès le départ Shiva a une personnalité unique, même si elle est susceptible de recevoir d'innombrables aspects.

Paradoxalement cette personnalité unique n'aura jamais de biographie bien organisée, ni sur le plan cosmique (je vous rappelle Vishnou et ses avatars), ni sur le plan beaucoup plus humain des manifestations prises séparément. Cette unité de la personne de Shiva explique peut-être l'unité doctrinale initiale du shivaïsme – ou l'inverse, je dirai. Pour la bibliographie de Shiva, je vous renvoie à Kramrich, « la présence de Shiva », mais on va reprendre cela dans le cours d'iconographie.

Parmi les premières allusions à l'existence de courants organisés du shivaïsme, on peut mentionner des indications incidentes de patanjali, donc ce grammairien, des indications selon lesquelles il existait des ShivaBhagavata qui adoraient Shiva sous le nom de Bhagavat. On peut supposer qu'il s'agissait là d'un courant plus ou moins dévotionnel, mais il est difficile d'en dire plus. Patanjali et le Mahabasya, 5, 2, 76, commentaire à la grammaire de panini, de l'époque avant JC. Patanjali décrit ces Shivabhakta comme des ascètes itinérants vêtus de peau de bête, et portant une lance de fer.

Voyons maintenant ce qui se passe du côté des Pasupata. Le fondateur officiel du mouvement pasupatta est un certain lakulin ou lakulisha, qui aurait vécu au second siècle de notre ère, et qui aurait prêché la doctrine Pasupatta à quatre disciples, d'où seraient issues quatre lignées correspondant à quatre courants différents. Ceci est un schéma qui apparaît clairement dans la littérature et l'iconographie aux environs du VI^e siècle. Donc la légende est déjà faite, ce fondateur supposé serait plus ancien. D'après ces sources tardives Lakulisha aurait été un brahmane, qui aurait vécu comme un yogin au second siècle en Inde occidentale, peut-être au Gujarat, vers Baroda. Il aurait été entouré de quatre disciples : Kushika, Garg(y)a, Kaurusa et Metreya. Ces quatre disciplines auraient fondé quatre branches du mouvement Pasupatta Lakulisha. Peter Bishop, dans l'édition du Skandapurana, précise que l'on donne parfois une répartition géographique à ces quatre branches : Ujjain, jambumarga, Mthura et chez les Kuru (Bishop 2004 p67).

On présente souvent Lakulisha comme une incarnation, soit un avatar, de Shiva, notamment dans le Vayupurana. Cette doctrine des avatars de Shiva chez les pasupata est attestée tardivement, dans le Vaupurana ou dans un commentaire à ce purana. Ça aussi c'est une légende, on se crée un corpus, et aussi on organise le mouvement en lui donnant un fondateur, des disciples. Vous vous souvenez des premières images de Lakulisha, on les a vu en iconographie, elles sont contemporaines de sa première mention dans la littérature et l'épigraphie (VI^e siècle environ), il est présenté comme un dieu mais à forme humaine, à deux bras, il est nu, à la taille dressée, il porte une massue à la suite d'un jeu de mot sur son nom, lakula ou laguda qui veut dire « massue ». Ses disciples sont souvent figurés à ses pieds – iconographie qui semble avoir emprunté au Jina et au Bouddha (le Jina est toujours figuré nu). On constate souvent que Lakulisha n'est pas représenté où on le voit représenté avec la dakshinamurti, même si ces deux types de représentation étaient considérés comme significatifs de Shiva. Je vais m'arrêter là : on verra la prochaine fois comment on peut démêler les choses, quel est l'aspect légendaire, quelle est la réalité, vous verrez les sources dont on dispose, ces

pasupata, leur doctrine, ce qui était connu à travers ce texte, et ces pasupatasutra retrouvés avec leur commentaire.

7 avril

NB : elle pense que la définition de « shivaïsme non puranique » est discutable, tableau repris à Flood, qui le reprend à Sandersen.

On avait commencé à aborder le système pasupata, le premier mouvement shivaïte, et on avait parlé de la figure de Lakulisha. On avait terminé le cours en parlant des images et représentations, disant que Lakulisha n'était pas représenté dans les régions où on rencontrait dakshinamurti : on avait une alternative entre ces deux aspects de Shiva.

Concernant Lakulisha, le schéma que j'ai présenté est en apparence confirmé par des inscriptions postérieures, qui apportent même des renseignements sur la biographie de Lakulisha. Deux inscriptions, en particulier celle d'Eklingji, de eka-linga et -ji de majesté, inscription de 971 au Rajasthan, et une autre à Somnath, de 1287.

Jusqu'à ces dernières années ce tableau était considéré comme une réalité historique ; sa mise en doute récente s'appuie sur le fait qu'il ne fait son apparition qu'après de nombreux siècles après le mouvement pasupata lui-même. Sans rentrer dans les détails, on put déjà cependant admettre un certain nombre de choses. Tout d'abord Lakulisha aurait été inventé sans doute vers le VI^e siècle, et dans le but de replacer dans un ensemble uni les différents courants que connaissait le shivaïsme pasupata. Les quatre courants ou quatre principaux que l'on connaît auraient été placés chacun sous le nom d'un des quatre disciples d'un maître unique, qui lui-même serait une incarnation de Shiva.

Tout d'abord le fait que le fondateur des pasupata est une incarnation de Shiva est attesté plusieurs siècles avant qu'apparaisse Lakulisha. D'autre part il est certains que le nom d'un des disciples, Kushika, est mentionné dans une inscription de la secte pasupata dès le IV^e siècle de notre ère cf le Skandapurana, le tome lib, dû à Peter Bishop. Dans sa thèse qui est éditée il a utilisé tous les lieux saints shivaïtes et la secte pasupata, 2006, p. 38-60, et Bakker, 2004, Skandapurana 2a, p. 30.

Par ailleurs on sait qu'il a existé au moins quatre branches dans ce mouvement pasupata, à savoir les Lakula, les Vaimala, les Mausula et les Kalruka. On suggère que les Vaimala et les Karuka seraient les plus anciens, et auraient été fondés par des personnages antérieurs à Lakulisha. Dernier point, il est évident que pour toute la littérature, postérieure aux VIII^e / IX^e siècles, les termes Lakula et pasupata sont considérés comme des synonymes. En fait ces Lakula semblent être une branche plus extrême, plus ascétique, que les pasupata. On a des témoignages bien avant le VI^e siècle où on a organisé le mouvement (en désignant fondateur, disciples et quatre branches), mais on a des témoignages antérieurs, et des fondateurs autres que Lakula.

Pour en revenir à l'apparition du mouvement, les premières mentions de ces pasupata sont antérieures à l'ère chrétienne : initialement on trouve le terme malhes(aigu)valra, terme que l'on trouve plus souvent que pasupata. On trouve en effet dans le MB, en particulier dans le santiparvan (livre 12) la mention d'un shivaïsme pasupata. Dans ce MB, on voit qu'il s'agirait d'un mouvement hétérodoxe, par rapport au brahmanisme, et peut-être même anti-brahmane. La doctrine aurait été prêchée par Shiva en personne, qui l'aurait mis sur le même plan que d'autres disciplines telles que le samkhya, le yoga, le pancaratra et le védā. À travers ce MB, on voit donc que le mouvement

pasupata est présenté comme parallèle et concurrent aux grands courants organisés de la tradition brahmanique. Cette religion enseignerait que Rudra, sous l'aspect de Pasupati, créé, gouverne et détruit le monde. Et que d'autre part, le pasu, soit l'âme, est dirigée par lui et dépend de lui comme une bête liée par un piquet à son maître. Mais cette mention pose le problème de la chronologie interne du MB et du santiparvan : là, personne n'est d'accord.

Par contre vers le Ve siècle, lorsque Kaunginya écrit son commentaire sur les PasupatasuLtra, qui eux datent de 400-600, il est entendu que Shiva aurait pris le corps d'un brahmane mort, habitant KayaLvatarana pour s'incarner. Mais le nom même de Lakulisha n'est pas mentionné. Ce Kaunginya se place dans la lignée de Kushika, et du coup, cela signifie que Kushika pourrait être un personnage historique, devenu au Vie siècle disciple de Lakulisha. L'endroit en question est aussi appelé Kaya-avarwana, ou « endroit de l'incarnation sous la forme du corps », et il correspond à un endroit désigné dans les inscriptions, qu'on retrouve dans le Mahatmya (c'est un purana qui réunit les mythes d'un lieu saint) d'une ville appelée KaLyaLvana ; on le retrouve aussi dans le Vayupurana et le Lingapurana, c'est la ville de Karvan, au Gujarat, dans les faubourgs de Baroda.

Quant à l'existence de sectes dans ce mouvement pasupata, elles semblent bien confirmées, en particulier par le fait que certains noms connus de la tradition indienne, tels les Vaimala, sont mentionnés en Indonésie au VIIIe - IXe siècle cf Andrea Aciri, italien qui travaille sur ces questions.

Passons maintenant, après ces débuts chaotiques, au shivaïsme pasupata. On peut dire que la doctrine est assez mal connue, on trouve des manuscrits notamment au Népal, article 2010 d'Acarya, il trouve des manuscrits au Népal, dans le Journal Asiatique, manuscrit qui reprend les funérailles des pasupata. Le mode privilégié par les pasupata n'est pas l'incinération, mais l'enterrement du cadavre, ou qu'on jette dans le Gange. Les ascètes ne sont pas brûlés, ils sont enterrés, parfois en posture yogique.

Donc une doctrine que l'on connaît de mieux en mieux, puisqu'apparaissent des manuscrits, par contre les pasupatasutra, attribuée à une incarnation de Shiva, connu à une certaine date comme Lakulisha, ont été retrouvés dans les années 40 par Kaunginya, et ce commentaire s'appelle le panca-arta-bas(rond)ya. La date du commentaire est incertaine, mais il a été attribué à la période 400-600, sur la base d'une étude stylistique.

Une autre source est constituée par un autre commentaire, les Ganakarika, dont il est certain qu'ils sont postérieurs aux pasupatasutra. Jusqu'à la découverte de ces derniers, cette doctrine n'était connue que par une description systématique mais tardive, ainsi que par des présentations polémiques, et par quelques exposés puraniques. Je vous avais apporté le sarvadarśanasamgraha, texte du 14e siècle. Son auteur Madhava était le chef du math(rond)ha (« monastère ») de Shringiri, en 1331. Dans sa *compilation de tous les systèmes philosophiques*, il y a un chapitre lakulisapasupata-darsana. La doctrine y est décrite, en se référant au texte de base. Auparavant, cette doctrine avait été réfutée par les deux plus célèbres commentateurs des barhmasuLtra, soit Shankara (VIIIe siècle) et Ramanuja (XIIe siècle), et avait été l'objet de différents exposés dans les textes puraniques (Kurma, Skanda, Shiva, etc), exposés la plupart postérieurs à l'invention de Lakulisha.

Selon ce panca-arta-basya, comme le *Commentaire sur les cinq catégories*, il existe cinq catégories ou *arta*. La première, c'est l'action (kaLrya), qui est aussi création ; la deuxième catégorie est la cause ou *karan(rond)a*, qui est aussi dieu, donc Shiva ; troisième catégorie est l'union ou *yoga* de l'âme

individuel avec dieu, donc c'est le yoga pasupata. Ensuite la pratique ou rituel, (vidhi), et enfin la cinquième catégorie, que vous connaissez à travers le oudhisme es la fin des souffrance ou duh(rond)khaLnta. La doctrine pasu-kaLrya et pati-karan(rond)a. Dans ce système on s'aperçoit que les catégories du samkhya sont en quelque sorte annexées, et servent à définir la création. Mais par rapport au sambkhya la notion même de pati fait de cette nouvelle doctrine un théisme, où il est incontestable que Shiva Shankara suscite, pour le pasu, tout salut et l'état définitif de la délivrance.

Ce courant est appelé panca-artika, car il regroupe ceux dont la doctrine comporte cinq catégories ou arta. Dans la présentation qu'en fait Shankara, on va voir que les choses ne sont pas très différentes. « le système est hors de la tradition védique, et pose l'existence d'un dieu, isvara. Il consiste en différentes branches (prakara), en dehors de cela les maheshvara considèrent que Effet (karya), cause (karana, union, prescription et cessation de la souffrance sont les cinq catégories de base (padarta) qui sont proclamées par pasupati, qui est le dieu qui délivre le bétail de ses liens. Ils parlent du seigneur des amux comme du dieu qui est la cause efficiente ».

Shankara a donc bien relevé les cinq catégories, il fait une présentation qui insiste sur le caractère hétérodoxe de la doctrine puisqu'il la place hors du véda. Vous aurez remarqué son caractère théiste, et sa définition de pasupati, mais en évidence la triade fondamentale en reprenant le jeu de mot classique sur pasu et pasa.

On va voir à présent que ce mouvement, défini par les sources très postérieures, le tableau et la différence atimarLga et mantramaLrga. Cette voie extrême (atimarga) va être marqué par un ascétisme très exigeant, réservé à une élite. C'est une voie strictement réservée à des brahmanes, consacrés en tant que tels par la remise du cordon brahmanique (upanayana), sorte d'initiation védique, et il s'agit bien de personnes appartenant à la tradition védique orthodoxes, de personnes ayant étudié les textes révélés ou Védas. Le fondateur supposé du mouvement est un brahmane.

L'entrée dans la voie ascétique des pasupata est possible à tout moment de la vie d'un brahmane : cela peut même se faire quand il est étudiant ou maître de maison ; dans tous les cas il observe un vœu, le pasupatavrata, un vœu qui est un instrument pour atteindre la libération qui mène à la fin des souffrances, ou d'un point de vue positif, un instrument pour acquérir à la fin de la vie les pouvoirs propres à Rudra, pouvoirs qui sont l'omniscience, l'omnipotence, etc. On va voir un peu en quoi consiste ce vœu. Attention, on traduit vrata par « vœu », mais c'est plus large.

On a deux types de textes, les pasupatasutra, récupérés sur le grétil, et le panca-artana-basya. Les pasupatasutra eux-mêmes nous renseignent sur la discipline à laquelle on doit se soumettre : tout d'abord la vie dans le temple ; ensuite quitter le temple, pour se confronter au regard des autres et feindre des attitudes incorrects, pour être jugé répugnant ; les démérites qu'on lui prête seront pour lui en réalité des mérites ; troisièmement, il s'isole dans un lieu désert, pour méditer sur les cinq formules du Yajurveda. Dans le dernier stade, l'achèvement, il va gagner un lieu de crémation, et c'est là où il va atteindre la fin des souffrances et la libération. Les commentaires quant à eux nous renseignent sur l'ascèse qui est pratiquée par ces ascètes pasupata : on peut mentionner les purifications ou s(aigu)auca. On a une purification du corps, il y a trois types de purification, gatrashaucha ou kayashaucha, une purification de l'esprit ou bhavashaucha, enfin une purification de l'âme, atmasauca. La première des purifications est à être en rapport avec des rites qui sont souvent

évoqués à propos des pasupata, vous avez peut-être rencontré cela dans la littérature, le bain de cendres ou bhasmasna, application des cendres sur le corps, bhasmasayana, ou lit de cendre, fait de se coucher sur la cendre, on retrouve bien là l'idée qui est très répandue en Inde de l'efficacité purificatrice des cendres, particulièrement mise en valeur dans les milieux de renonçant où la fréquentation des lieux de crémation est constante. Mais la cendre qu'ils s'appliquent sur le corps ne vient pas forcément des champs crématoires. Cette purification du corps se fait dans le premier stade de perfectionnement, dans un temple de Shiva. Il doit aussi rendre un culte à ce même Shiva. Ce culte est assez spécial : il doit danser, chanter, rire fort et prononcer l'onomatopée « hud(rond)d(rond)uk », onomatopée qui reproduit le ugisement du bovin. Enfin il doit également se concentrer en une méditation silencieuse sur des formules ou mantra issues de l'un des quatre védas, le Yajurveda noir. Ces formules, vous les connaissez : elles correspondront aux cinq visages de Shiva, ce sont donc les brahmamantra (Isana, Tatpurosa, etc).

L'autre purification concerne l'esprit, et il s'agit de se purifier de trois types d'émotions, qui sont suscitées par l'adepte : la vision d'urine et d'excrément (le dégoût), par le fait de s'adresser aux femmes (le désir), et par le fait de s'adresser aux basses castes (la colère), et pour se purifier, pour y remédier, le pasupata doit se purifier l'esprit (bhavasauca) par un bain (upasarsana), par un exercice de contrôle du souffle (pranayama) et par une récitation mantrique (mantrajapya). Ces deux purifications, du corps et de l'esprit, doivent être réalisées dès le premier stade du perfectionnement. La purification de l'âme, elle, se fait au second stade de perfectionnement, quand le pasupata quitte le temple ; c'est la plus élevée. L'adepte y procède par le biais de la recherche du déshonneur (avamana-paribhava ou parivada), c'est une méthode singulière pour accumuler des mérites religieux, il s'agit d'adopter une attitude bizarre : ronfler en public (kralanas), trembloter (spandana), boîter (mandana), jouer le débauché (s(aigu)rgarana), agir de façon incorrecte (avatatkarandam), dire des non-sens (avita-d-bhasandana), toutes ces actions ont pour but de faire passer leur auteur pour un fou (unmatta) aux yeux des gens ordinaires.

Dans le troisième stade, l'adepte désormais purifié par tout ça s'installe dans une grotte ou dans une résidence isolée, et y médite constamment les cinq formules du Yajurveda noir, ce qui doit le conduire à la maîtrise de ses sens. Il doit mendier sa nourriture. Arrivé à ce stade, par la récitation mantrique il a atteint la connaissance de Rudra-Shiva, il gagne alors un lieu de crémation, et atteint le quatrième stade d'achèvement qui le mène à la fin des souffrances. La libération finale lui vient de la grâce de Rudra en personne ; il obtient alors l'union avec Rudra.

Le sarvadarsanasamgraha (14e) donne des précisions sur les prescriptions (vidhi). Dans ces vidhi il distingue des vrata, où on retrouve le fameux bain de cendres (trois fois par jour), le lit de cendres, complété par des présentations ou upahara, également des réceptions murmurées ou japa, et on retrouve des pradakshina ou circambulations. La présentation en question est un rituel d'adoration de Mahesvara en six points, où l'on retrouve ce qu'on a vu dans l'autre commentaire : le rire asita, chant, danse (nrtya), la récitation de udduk, la prosternation (namaskara) et le japa. Il y a d'autres prescriptions ou dvara, et celles-ci correspondent à ce que l'on a au second stade, ce sont les purifications que l'on a décrites (ronfler, trembler, etc). Dans tout cela on a vu que le point le plus originel concerne le second stade de perfectionnement, où il recherche le déshonneur. Ici l'explication qui est donnée par les

commentateurs est que la censure publique donne lieu à un transfert de péchés et de mérites. Le pasupata transférant ses péchés à ses censeurs, et acquérant les mérites des censeurs, c'est un transfert de karman.

Ce n'est pas en tout point transgressif que ça apparaît, on peut le rapprocher de préceptes dans la tradition védiques, faisant qu'une personne consacrée par un maître pour se dédier à un coeu est dangeureuse pour quiconque médit à son propos. C'est peut-être lié à un forme d'impureté, lié au fait de suivre un voeu. Cet échange de karman, on la retrouve dans d'autres traditions, en revanche la recherche du déshonneur qui l'accompagne, chez ces pasupata, est elle une véritable singularité.

Rappelons que les pasupata prétendent que leur tradition est la plus haute, et la voie qu'ils suivent a plus ésotérique à l'intérieur de la traditino védique. Cela étant, on a vu qu'elle était considéré comme extérieure et hérétique par Shankara au VIIIe siècle, et c'est le cas de Ramanuja au XIIe siècle. Ces deux théologiens très classiques, illustres commetateurs des brahmasuLtra, sont des parfaits représentants de la tradition védique ou vaidika. Sur le plan du yoga, ces ascètes acquerraient les siddhi ou pouvors du yoga, cela ajoutait à leur popularité et à la crainte qu'ils pouvaient susciter. Beaucoup de textes littéraires décrivent ces ascètes pauspatta, nu, le corps frotté de cendre, vivant dans la forêt, ce qui renforce l'idée d'un ascétisme très poussé. Ainsi les définit-on comme ceux qui suivent la voie extrême ou atimaLrga.

pour conclure sur ces pasupata : il est bon de rappelle que leur doctrine, empruntant à divers systèmes philosophiques, contiennent à l'état de germe les éléments fondamentaux des systèmes shivaïtes psotérieurs, même si les modalités de filiations ne sont pas très claires. On a vu qu'ils reprenaient le samkhya, ils rajoutent un pati, ils empruntent au yajurvéda, etc. On l'a dit, au sein même des pasupata il y a plusieurs branches, et l'une d'entre elles, la branche LaLkula, pousse encore plus loins l'ascétisme, tout en gardant les principes du mouvement de base, ils acceptent l'autorité des pasupatasuLtra. Les tenants de cette branches présentent des caractéristiques morbides que l'on retrouve dans d'autres groupes shivaïtes ; pour eux le voeu consiste à s'identifier à Rudra, mais Rudra le dieu védique considéré comme un exclu de cette tradtion védique, car il s'agt de Rudra le meurtrier de Brahman. Et ainsi ces ascètes se soumettaient à la peine requisse pour un tel crime (on revendra là-dessus, car d'autres s'identifient à Bhairava, la peine pour un tel crime est 12 ans de mise au ban, en protant la marque du crime : un crâne. Initiaés dans ce voeu, ils vivaient sur les lieux de crémation, endaient leur nourriture dans un crâne, et portaient une marotte à tête de mor, soit un bâton fait d'un tibia ou d'un fémur coiffé d'uen tête de mrot : ça en jette. Ils portaient d'autres accessoires morbides, le cordon sacrificielle qui est la marque de leur investiture védique. Il étit en peau de serpent, étaient couverts de cendre et étaient parés d'un cliier d'os humains. En fait ces attributs et parures un peu ambigus montraient la nécessité dans laquelle ces ascètes se trouvaient de transcender les notions de pureté et d'impureté. Vous voyez dans le schéma, on dit qu'ils sont issus des pasupata, en fait c'est sans doute plus une branche, et au sein de cet ordre ascétique (là encore la flèche a l'air de signifier que tout cela dérive des Lakula, mais c'est peut-etre encotre au sein des lakula on peut noter un groupe bien connu en Inde du sudn entre 9 et 13 siècle, les KaLlamukha ou « Gueules noires », qui se répartissaient encore en deux ordres, cf Lorinsen.

Ces KaLlamukhra s'enduisaient le corps de cendre provenant des buhers

funéraires, les ingérants d'ailleurs parfois égaement, et ils rendraient un culte à Rudra avec de l'alcool, mais cependant contrairement à d'autres groupes sectaires shivaites qui pratiquent des rites analogues, ceux-ci étaient tenus à la chasteté. Les Kallamukha sont bien connus au Karnataka, également en Andhra Pradesh, où de nombreuses inscriptions témoignent de leur présence et de leur actions, en particulier dans la gestion des temples. Également ces textes nous donnent une image moins négative et moins outrancière de ces groupes d'ascètes : on peut citer (cf livre de Lorinsen) une inscription de 1162, qui concerne le temple et le monastère de Kedaresvara, au Karnataka. Quand on regarde ce qui se passe dans ce monastère, on s'aperçoit que ce monastère est ouvert à toute sorte d'ascètes, dont bouddhistes et jaines, et que c'est un centre d'étude du védā, de la grammaire et des six darsana, des purāṇa, des codes de loi et de la poésie également. Dans un domaine moins orthodoxe on fait des commentaires sur les écritures lakula et sur les yogasūtra également, donc un centre assez vivant où ces ascètes font autre chose que des rites effrayant le premier venu. Ce centre fait bien plus, puisqu'il accueille également des pauvres, des handicapés, aussi bien que des troupes d'artistes errants, ou des mendiants de toute sorte, dont des ascètes. Nombreux autres exemples, qui sans contredire le portrait montre que certains courants d'ascètes lakula avaient su s'intégrer dans la société civile en fondant des monastères, où ils vivaient fidèle à leur vœu et en pratiquant la charité. Ces kalamukha représentent le courant majeur de l'héritage paśupata. On les rattache, on l'a dit, à la branche lakula, mais même si certaines de leurs pratiques sont peu orthodoxes, ils sont moins transgressifs que certains autres groupes que celui des Kapalika : ils semblent avoir fourni la base sur laquelle s'est établi le viśiṣṭaiva, force politique importante du sud (Karnataka). La prochaine fois on verra le mantramarga, avec les kaḷpalika.

14 avril

deest un quart d'heure

Il est difficile de définir les Kapalika ; c'est un corpus, le traité de Bhairava où il explique à la déesse. Bhairava fait référence à l'époque d'errance de Shiva après avoir coupé la cinquième tête de Brahmā ; on ignore si les Kapalika sont les fondateurs de ce mythe d'un Shiva brahmanicide, ou s'ils ont calqué leur conduite sur le mythe (cf livre de Lorenzen, ou sanderson). Leur but était l'identification mystique, ou l'identification avec Shiva, en pratiquant le grand vœu ou mahāvratā – donc en prenant tous les aspects du dieu, et en réitérant tous les aspects mythologiques. Ils prennent en compte la pénitence infligée au meurtrier d'un brahma (cf Manu, 11, 73), et ils prennent l'aspect du dieu qu'ils vénèrent. Ils hantent donc les champs crématoires, ils mendient leur nourriture qu'ils mangent dans un crâne, qui leur serve de bol à aumône, ils sont nus, vêtus de cendre, et parés d'ornements faits d'os humain ; ils brandissent la marotte à tête de mort ou katvanga, ce fémur avec un crâne. Toutes leurs pratiques sont transgressives : consommation de viande, sacrifice d'animaux, sacrifice humains, consommations d'alcool et pratique rituelle sexuelle, selon le bon principe de « ce qui est le plus vil dans le monde des apparences devient le symbole du plus élevé dans le domaine de l'esprit » (Lorenzen). Quand on reparlera du trantrisme, les pratiques des kapalika s'y retrouveront.

C'est la description banale du kapalika, mais il existe différents courants. D'ordinaire ils honorent Bhairava sous le nom d'Aghora ; il est accompagné de sa parèdre Aghores(aigu)variḥ, et ils sont entourés de huit Bhairava

secondaire. Aghora se dresse sur un corps qui est celui d'une forme de Shiva. C'est le kapalika de base. Certains reevaient le pouvoir de divinité qu'ils honoraient sur un diagramme dans un lieu de crémation, tout en adoptant le vœu des kapalika (= errance de douze ans). Ces ascètes se caractérisaient par des cheveux nattés retenus par un os humain en guise de barrettes. D'autres os humains constituaient brassard, parure de cheville, pendant d'oreilles, etc. De plus leur aspect morbide était amplifié par les cendres récupérées sur les bûchers funéraires, et dont leur corps était enduit ; l'aspect morbide était amplifié par leur cordon sacrificiel, fait de cheveux humains torsadés. Vous avez le type même de l'ascète sympathique. Il porte le crâne-bol à aumône, la marotte à tête de mort, et également ce petit tambour qui est utilisé très souvent dans les rites funéraires : le damaru, qu'on a vu en iconographie.

Ces ascètes consommaient de l'alcool, alternaient errance nocturne et le culte qu'ils prodiguaient sur le diagramme, et aux divinités qu'ils y avaient installées. C'est un culte qui requerraient une compagne, littéralement une messagère (du Ltil), pour une union sexuelle au cours de laquelle les fluides des deux partenaires étaient recueillis, mêlés à du sang et à diverses substances corporelles impures (urine ou excrément je suppose), le tout donné en offrande à ces divinités. D'autres courants kapalika étaient associés au culte de Kâlî, cette forme terrible de la déesse, ou bien encore au culte terrible de Yogîni, qui sont des divinités féminines liées à Shiva sous ses aspects les plus terribles.

Ces kapalika sont aussi désignés comme mahavratin, ou bien porteurs de crâne, kapalika ou kapalin, on les voit fréquemment apparaître dans la littérature, chez Kalidasa par exemple, ils sont présentés comme des archétypes d'ascètes violents et dangereux, fréquentant les champs de crémation et autres lieux impurs, que de nombreux autres ascètes fréquentaient également. Tous mendent dans un crâne. Selon certaines sources, les activités des kapalika allaient des pratiques licencieuses au sacrifice humain, en passant par l'automutilation et la nécrophagie. Ce sont ces aspects qui ont le plus intéressé les auteurs dramatiques. C'est ainsi que Bhavabuti introduit, dans une de ses pièces (Malatimadava) deux marginaux, au nom très significatifs, une femme s'appelle Kapalakundala, donc le même nom que l'héroïne du livre dont vous devez faire le résumé : celle qui a des crânes en boucle d'oreille, et son compagnon et maître spirituel, il est désigné comme un kapalika : Aghoraganta indique qu'il porte la cloche (ganta) d'Aghora. Cette cloche est soit celle qui permet aux ascètes de signaler leur présence, et ces deux personnages sont des dévôts de Kâlî, et ils tentent à plusieurs reprises de lui sacrifier malati, l'héroïne de la pièce. On trouve d'autres exemples, une pièce antérieure attribuée à un souverain Pallava, ...udravarman : on trouve un kapalika imbibé d'alcool, qu'il boit dans son crâne à aumône, et on a d'autres exemples. Ces ascètes étaient considérés comme dangereux ; la crainte qu'inspirait leur aspect étrange, et la méconnaissance de l'objet de leur quête spirituelle, faisait qu'ils étaient systématiquement fustigés ou moqués. Ces cultes kapalika peuvent donc être différents.

Les derniers successeurs de ces groupes sont certainement les Aghorî, groupe dont le goût pour l'horreur va aussi jusqu'à la nécrophagie. Il en reste une douzaine en Inde, cf le reportage de canal + sur You Tube. Ils sont en général mal vus des brahmanes, comme dans la littérature. On est dans l'un des rasa, avec la peur.

On va terminer, j'allais conclure en parlant de l'Inde pasupata. Vous avez

entendu parlé de la visite du pèlerin chinois Hueng Tsang, qui visite l'Inde sous l'empereur Harsha, dans la première moitié du VII^e siècle. On constate dans ses écrits qu'il existe un grand nombre de temples relevant d'ascètes couverts de cendre, ce qui désigne certainement des pasupata. Il en rencontre au Penjab, en Uttar Pradesh, en Inde du sud, ç Bénarès, en Afghanistan, etc. Vers la même période deux donations faites à des pasupata sont mentionnées dans le royaume hindouisé du Cambodge. C'est vers la même période que sont installées des images identifiées comme figurant lakulisha au Gujarat, Rajasthan, Andhra Pradesh, Madhya Pradesh. L'extension du mouvement est peut-être attesté par une mention du Skandapurana (celui de Wankar and co IIB de Bishop, 2004, p. 73) qui semble adjoindre le Maghada.

Les références épigraphiques aux pasupatta se poursuivent dans les siècles qui suivent ; le temple de Somnath (Gujarat), qui apparaît comme un grand centre pasupata au Xe siècle, l'est toujours au XIII^e, et cela en dépit de sa destruction par Mahmud de Ghazni en 1026 (il avait pris le linga et envoyé je ne sais plus où). L'actuel temple de Somnath est reconstruit (cf livre de Tappar). Dans cette région on a de nombreux temples pasupata qui sont encore construits au XIII^e siècle. À partir du Xe siècle cependant, on voit au Karnataka et en Andhra Pradesh, se multiplier les références aux kalamukha, chez lesquels on voit apparaître alors de véritables dynasties de maîtres spirituels, et de responsables de temple, auxquels sont souvent adjoints des monastères ou matha. Au début du XIII^e siècle, le terme pasupata réapparaît en masse en Andhra Pradesh, notamment sous la dynastie des Kakatiya mais (on n'en est pas absolument certain), cette doctrine pasupatta qu'on retrouve semble très édulcorée par rapport à l'autre, et très proche du Saivasiddhanta. On a l'impression d'un premier mouvement pasupatta, un trou, et quand on le retrouve au XIII^e c'est une doctrine qui n'a plus grand chose à voir. À Malkapuram on a une inscription qui semble relever d'une doctrine très évoluée par rapport à l'enseignement de Lakulisha. Certains membres de lignées de maître portent des noms qui les ont fait identifier au saivasiddhanta. Enfin un voyageur chinois, passé à Angkor à la toute fin du XIII^e siècle, y note la présence de religieux shivaïtes, qu'il désigne comme des pasupata. Il semble qu'il s'agisse des héritiers d'un groupe très violent, qui se sont manifestés au Cambodge dans le second quart du XIII^e siècle, par la destruction de monuments du bouddhisme du Grand Véhicule, qui dominaient depuis un demi-siècle la vie religieuse du Cambodge. Il est possible que ce groupe violent tire son origine d'un maître shivaïte arrivé d'Inde après 1220. Ils ont retaillé les Bouddha pour en faire des linga.

Finalement, pourquoi ce tableau, pourquoi tout cela ? Pour montrer que le shivaïsme, fondamentalement pasupatta dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, s'est étendu et diversifié, que ce mouvement pasupatta a survécu sous son propre nom ou d'autres noms, avec des communautés d'ascètes parfois excessives, qui se retrouvent dans la description stéréotypée que la tradition générale indienne faisaient des Kapalika et autres ; on peut penser que le caractère régional des traditions religieuses indiennes a pu faciliter certaines continuités locales, qui ont pu être le point de départ de certaines renaissances, comme celle de pasupata en Andhra Pradesh au XIII^e siècle.

Voyons maintenant le shivaïsme agamique ou tantrique, parmi ces mantramarga. Je vous ai parlé du Ve-VI^e, mais on ne sait pas trop commencer cette voie mondaine. Vers le VII^e siècle on voit se développer différents courants, en particulier celui du saivasiddhanta, mais il y en a d'autres. Tous ces

mouvements s'appuient sur une corpus canonique abondant, sur des textes considérés comme révélés, soit enseignés par Shiva lui-même à un auditeur privilégié. Ces textes sont appelés *alGama*, ou encore *tantra*, termes synonymes et pas forcément shivaites. Il faut aussi souligner que les textes tantriques et *sakta*, qui apparaissent au même moment, ne sont pas facile à distinguer clairement du shivaïsme proprement dit.

Ce shivaïsme, on le verra, est loin d'être unitaire, mais on y distingue en général deux grandes écoles géographiques : l'une que l'on rattache au Cachemire, et l'autre à l'Inde du sud – plus spécifiquement au pays tamoul. La seule qui subsiste, c'est l'Inde du sud. C'est une distinction qui put apparaître superficiel, dans la mesure où ces deux écoles ont beaucoup d'idées en commun, et un certain nombre d'ouvrages canoniques en commun ; les idées circulent, mais nombre de théologiens ont commenté indifféremment les deux canons. Un autre problème réside dans le fait que dans les deux grands secteurs géographiques, il existe plusieurs courants, et qui, en ce qui concerne le Cachemire, peuvent paraître très divergent.

A tout cela s'ajoute une question importante, celle du lieu précis de rédaction des textes. Celui de leur diffusion ancienne, et aussi celui de la relation entre ces deux régions, entre lesquelles on semble avoir circulé un certain nombre de théologiens, mais aussi un certain nombre de textes. Certains pensent que tout cela se serait constitué au *Madhya Pradesh*, mais on n'en sait rien. Historiquement l'histoire de l'école méridionale se suit de façon continue du VII^e siècle à nos jours, et montre qu'elle s'est développée sur un double plan linguistique, *sanskrit* et tamoul. En revanche, l'école Cachemirite est d'expression purement *sanskrite*, et elle n'a plus qu'une existence archéologique, en raison de l'implantation de l'islam au Cachemire. Il restait quelques shivaites au Cachemire ces dernières années, mais je ne sais plus ce qu'il en est (Sanderson a vu comme Silburn un maître connu là-bas). On peut penser que certains théologiens originaires du nord seraient venus se réfugier dans le sud, avec l'arrivée des musulmans.

Commençons par le shivaïsme méridional, avec une sorte d'histoire sommaire. On voit, à partir du VI^e siècle, se développer en pays tamoul, un mouvement littéraire, qui témoigne de l'importance de la *bhakti shivaite* dans la région : les *Alvars* dans un contexte *vishnouites*, . L'ensemble des poèmes rédigés à cette époque, et réunis ensuite sous le nom de *Tevaram* témoigne du développement des sanctuaires shivaites dans la région. Car c'est comme les *vishnouites* : en fait ces saints shivaites, ces témoins de la *bhakti shivaite*, vont de sanctuaire en sanctuaire et chantent les louanges des dieux. On a donc maintenant une cartographie, mais non les dates. Du point de vue archéologique, les *Pallava*, à qui on doit les temples *vishnouites*, multiplient aussi les fondations shivaites, qui mettent en place le culte du *linga*, et un certain nombre d'épisodes mythologiques shivaites, qui constituent par ailleurs la base narrative du système des *mulrti*, tel que le développe le shivaïsme agamique. En *sanskrit* c'est vers cette même période qu'apparaît le corpus agamique, sans que l'on sache comment il s'est constitué ni comment il a été élaboré. Donc c'est sur cette double base que va se développer l'école dite *s(aigu)aivasiddhanta. siddha-anta*, la voie ultime du shivaïsme. C'est le nom par lequel on désigne la doctrine agamique telle qu'elle s'exprime dans le sud, et singulièrement en pays tamoul.

Je l'ai dit et le souligne : d'est un école qui se divise en deux branches, unies mais qui se distingue par la langue et les points doctrinaux. L'école *sanskrite* est dualiste, et l'école tamoul est moniste.

Les deux écoles s'appuient sur le même corpus sanskrit, u'elles vont commenter à leur manière.

La période cola commence au Xe siècle, c'est une grande prospérité économique du pays tamoul, notamment dans le bassin de la Kaverî, avec une activité religieuse intense dans tous les domaines, théologie, élaboration doctrinale, que dans celui de l'expression matérielle de la dévotion, à travers la multiplication des temples. On parle ici du shivaïsme, mais c'est la même chose dans le vishnouïsme cf Ramanuja.

En ce qui concerne la construction des temples, la faveur politique des grands souverains cola favorise le shivaïsme cf les beaux temples de Tanjore, Gongaikondacolapuram et deux autres, car il y a quatre grands temples dynastiques. Ils favorisent le shivaïsme, mais rien n'indique une persécution des autres, hormis un roi qui a jeté une statue de Vishnou à la mer. Les deux mouvements se développent donc en pays tamoul.

Sous les Pandya, après les Cola, ça se poursuit, mais c'est particulièrement actif au XVIe-XVIIe siècle, sous Vijayanagar. Le centre qui semble être le grand centre théologique est le célèbre sanctuaire de Shiva dansant à Shilambaram ; la principale caractéristique du mouvement est le bilinguisme de théologiens qui écrivent en sanskrit comme en tamoul. Ça se traduit par des rapprochements de plus en plus marqués entre la tradition tamoule et sanskrite. Enfin, à partir des premières années du XXe siècle, on assiste à une sorte de regroupement des forces shivaites au Tamilnad, avec la constitution d'associations de desservants de temples. L'organisation d'un programme systématique d'impression de textes agamiques sanskrits, qui jusqu'à présent n'étaient accessibles qu'à travers des manuscrits, fort nombreux, conservés dans des familles de desservants ou dans des monastères. C'est en caractères granta que ce sont ces publications, elles sont destinées aux religieux tamouls de formation traditionnelle, et actuellement on se trouve devant une certaine ambiguïté, avec l'existence de deux tendances contradictoires, une très politique qui pousse à une tamoulisation de la vie religieuse, et l'autre qui voit dans l'usage des textes sanskrits un retour à la tradition. Ça vaudrait le coup de faire une étude anthropologique et de voir ces réseaux de prêtres.

Le saivasiddhanta comporte des textes révélés, qui suppose reproduire l'enseignement de Shiva tel qu'il l'a dispensé à des gens de son entourage. Chaque ouvrage se présente comme un texte dialogué, initié souvent par une question posée à Shiva, et parfois relancée par une nouvelle question. Cette forme dialoguée est soulignée par de fréquents vocatifs, et aussi par l'emploi par Shiva de la première personne. Ce sont des textes rédigés en vers, en s'(algi)loka classiques, et toute question de convention littéraire mise à part, ces ouvrages se présentent comme des traités organisés en chapitres spécialisés, et on trouve dans certains d'entre eux une division en quatre parties, ou bien la trace d'une telle division. Les quatre parties concernent respectivement la doctrine (jn(tilde)aLna ou didhyaL), le rituel (kriyaL), les observances de l'ascète (caLrya, littéralement « pratiques »), enfin le yoga. Donc quatre sections, quatre paLda. Pour le saivasiddhanta, la base corpus est constitué par 28 aLgama fondamentaux ou muLlaLgama, dont le premier est classiquement le kal(n?m?)ikaLgama. Ils sont répartis de différentes façons, et on distingue ceux qui ont été émis par Shiva, soit les dix premiers de la liste, de ceux émis par Rudra (les 18 autres) ; parfois aussi on distribue les 28 textes entre les cinq bouches de Shiva. On précise parfois à quelle catégorie de dévot appartient les catégories ainsi définies, mais en général on insiste sur la nécessité de se

référer à un enseignement homogène. Et il est souvent dit qu'il rituel entamé sur la base d'un certain traité doit suivre ce traité jusqu'à son achèvement, et de la même manière un dévôt initié sur la base d'un traité doit, durant toute sa vie, suivre cet aLgama ou ce traité.

A chacun de ces textes de base se rattache généralement un ou plusieurs textes dérivés : ce sont des upaLgama. Ils sont censés traiter de certains points particuliers, alors que l'aLgama de base ou muLlaLgama est censé reproduire un enseignement complet de Shiva. Mais dans la pratique il est souvent difficile de distinguer les deux ; dans les colophons ils sont désignés comme aLgama, sans plus de précision. Leur contenu respectif ne correspond pas à ce qui est attendu : certains sont plus complets que l'aLgama de base. Ça tient au fait que peut-être, ce que l'on a, le texte de base ne nous est pas parvenu à l'état initial. Ces textes, je vous les ai présentés au début de l'année, certains sont accessibles en français. Michel Hulein a traduit deux sections ; kriyapada et caLryapaLda ont été traduits par Hélène Brunner. En français on a aussi le RaoravvaLgama, que j'ai traduits avec M. Dagens. Ça met ma maîtrise, Dagens, mon ami qui fait du yoga, et Gérard Colas qui nous a abandonné : au moins six ans, avec prix de l'Académie.

On reparlera de l'organisation de ce corpus, de l'organisation du saivasiddhanta, puis on essaiera de voir le Cachemire rapidement, puis il restera les nath et les virasaiva.

28 avril

Présentation de la littérature des aLgama. On ne sait pas exactement à quand remonte l'organisation actuelle du corpus qui est attesté au XII^e siècle au plus tard. Il est possible que ces textes aient été écrits bien avant. Problème plus important posé par l'évaluation de l'état actuel de ce même corpus : beaucoup de citations attribuées à des textes canoniques par des commentateurs ou théologiens anciens (Xe) ou récents (XVI^e) ne se retrouvent pas dans les textes concernés. On constate aussi que les ouvrages connus actuellement sont peu en rapport avec la réputation qui leur est faite. Un des meilleurs exemples est le kamikagama, premier des 28 aLgama principaux : ce texte traite d'installations et de rites, mais on n'a pas là le texte d'origine. Au problème général que pose la transmission manuscrite s'en ajoute sans doute beaucoup d'autres : le premier, c'est la ou les mises à jour successives auxquelles ces textes ont été soumis au cours de leur transmission, qui ont pu être de courtes rectifications quand ce n'est pas une réécriture complète du traité : c'est l'objet de la philologie de le résoudre.

Réputation d'un texte qui peut amener à lui attribuer des développements qui n'ont aucun rapport avec lui, et donner son nom à des chapitres, à des parties, pour profiter de l'aura du texte en question. Ça fait l'objet souvent du dernier tome de ces aLgama : on voit des petits chapitres qui traitent d'un tas de choses ; il n'est pas du tout certains que ce texte soit d'origine, il est aussi difficile de les dater, mais ça traduit l'histoire religieuse du pays, ses petites fêtes ou rituels qui sont ajoutés sont importants du point de vue de l'histoire des religions.

Il y a l'exemple bien connu d'un kamikagama rédigé au XIX^e siècle, pur servir d'argument canonique dans un procès. De même de très nombreux récits mythologiques sont présentés comme extraits du Skandapurana ou du Padmapurana pour donner une aura à ces récits mythologiques.

Aux textes révélés dont on vient de parler s'ajoute une très abondante littérature secondaire, des commentaires et des sous-commentaires, et des

manuels : c'est le cas de cette sambasambupadati, ce sont des padati qui traitent de rituels, ils peuvent être l'objet de commentaires, et on a des petits traités théologiques qui abordent des points divers, on a de la poésie dévotionnelle, des stotra, etc. Toute cette littérature secondaire est due à des théologiens qui s'inscrivent dans des parampara ou lignées spirituels, dont certains, des IX et Xe siècle sont originaires du Cachemire : c'est Satyojoti, théologien originaire du Cachemire, disciple d'un maître cité dans un ouvrage du IXe siècle ; ce Satyojoti a commenté deux mullalagama, et on lui doit plusieurs petits traités théologiques qui ont été commentés à leur tour, les uns par un théologien cachemiri (Ramakantha), qui est lui aussi le fils et le disciple d'un grand maître, et par ailleurs ces mêmes traités ont été commentés par un théologien tamoul, Aghoras(aigu)valcarya, qui est du XIIe siècle, un des grands théologiens du sud, qui a écrit en sanskrit et en tamoul : on utilise actuellement sa padati dans tous les temples d'Inde du sud.

Vous voyez, des textes commentés indifféremment par des théologiens du Cachemire ou par ceux du s(aigu)aivasiddhanta. Parfois ils tirent le texte vers leur propre doctrine, les monistes interprètent les choses dans un sens monistes, et les dualistes dans un sens dualiste, c'est un peu le jeu. Un bon exemple de cette padati est l'ouvrage de Mme Hélène Brunner-Lachaux. Cet ouvrage en 4 volumes, Mme Brunner a eu la surprise de constater que un passage se retrouvait dans l'Agnipurana : on a là un bon témoignage de la circulation des idées, mais aussi que pose l'origine des textes. On pensait que l'auteur du sambhus. était un auteur shivaite (saivasiddhanta) du sud ; Alexis Sanderson* s'est aperçu que le tome IV (= les installations d'images et de linga) se retrouve textuellement dans l'Agnipurana : or les distinctions entre un shivaïsme puranique et un autre shivaïsme non-puranique ne sont pas pertinentes. De plus, elle l'appelait « le vieux maître », pensant que c'était le maître de Aghorasiva etc. Elle parle du « vieux maître », mais en même temps on a retrouvé au centre de l'Inde une inscription sur des lignées pasupatta : soma est souvent un nom de kapalika plus que de pasupatta. On a retrouvé dans le centre de l'Inde une lignée de maître où apparaît le nom de Somasambhu ; donc pasupatta ou saivasiddhanta? Il est en gros du XIe siècle. Serait-ce un pasupatta d'une doctrine qui ne serait plus celle des pasupathasutra? Ce qui est dommage, c'est que N.R. Bhatt lui avait parlé de cela, elle n'a pas voulu en tenir compte et a continué de parler de « vieux maître ».

Repassons au saivasiddhanta lui-même et à la doctrine. Ce courant religieux a développé une doctrine, qui d'abord repose sur l'existence de trois catégories : pati (le maître), pasu (le bétail) et pala(aigu)a, « le lien ». Donc trois catégories. Deuxièmement, une vision de l'univers et de sa création développée à partir des classifications du samkhya, et enfin sur la distinction de trois états de Shiva, ce dernier étant considéré comme l'origine et la fin de toute chose, et s'inscrivant selon les cas dans une perspective dualiste ou moniste. Reprenons les trois catégories : elles ont visiblement été développées à partir de la doctrine pasupatta. La première catégorie, pati, comprend non seulement Shiva, mais aussi tout un ensemble d'êtres, qui sont ses délégués dans ses différentes activités (création, grâce, etc). Et on y rattache aussi les âmes délivrées ; la deuxième catégorie, celle de pasu, est cette fois celle des âmes individuelles, réparties en différentes catégories, ceci en fonction de leur position sur la voie de la libération. La troisième catégorie, le pala ou « lien », recouvre toutes les entraves que rencontre l'âme sur la voie de cette libération. On distingue plusieurs choses, généralement on distingue la

souillure (mala), qui est attachée sans commencement à l'âme individuelle (c'est inné) ; les actes (karman), qui sont sans commencement et sans fin, c'est une seconde catégorie de liens, puisqu'un acte entraîne un autre acte ; la troisième souillure est la maya, soit la matière première du monde impur. Vous avez également dans cette catégorie la « puissance d'obstruction » ou roddhasakti, puissance par laquelle Shiva place les âmes dans les liens pour les libérer ensuite (par la grâce, bien sûr). Parmi cette catégorie de liens ou pasa, on a la maya supérieure ou mahamaya, alias bindhu, qui cette fois est la matière première des mondes purs et des corps, des délégués de Shiva : Shiva n'agit pas seul cf les domaines purs et impurs dans les trois tattva sur la feuille.

Alors, je vais vous parler de ce système des essences ou tattva, soit le fait d'être ceci, tat-tva, est développé à partir de celui énoncé dans le samkhya, le processus d'emprunt ayant démarré chez les pasupata. Les essences sont au nombre de 36 elles vont de la plus subtil à la plus grossière. On a parfois des nombres différents, car deux ou trois notions sont englobés dans un même tattva. Le système pasupatta était plus simple : on avait les 25 tattva du samhya (les vishnouites faisaient la même chose), on ajoutait un 26e qui était Shiva dans ces systèmes, donc au-dessus de prakrti et purusa, on avait le seigneur suprême. Vous connaissez le processus : l'essence la plus subtile au sommet, le sivatattva, l'équivalent sectaire du brahman, et tout de suite au-dessous de lui le saktitattva ou sakti, la puissance de Shiva, qui revêt de multiples aspects dus à sa fonction agissante. C'est la parèdre de Shiva, leur caractère complémentaire est mis en parallèle par le couple que constitue le linga, et son piedestal qui est la sakti, alias Parvatî.

Au bas de l'échelle on a les cinq dernières essences, qui correspondent aux cinq éléments matériels : eau, etc. Ces cinq éléments sont les essences des corps, par opposition à celle des âmes qui occupent une bonne partie de la zone intermédiaire de l'échelle, et la partie supérieure quand elles sont libérées. Le processus, on l'a vu à plusieurs reprises, à la veille d'une création Shiva est en repos, immobile, en équilibre, et la création est provoquée par Shiva lui-même. On a différentes théories : Shiva lui-même met en mouvement ce tattvashiva, et fait émaner de lui tout d'abord sa puissance, puis les différentes essences, jusqu'aux plus grossières, en passant par celles qui vont constituer les âmes ou pasu. L'émanation de l'ensemble des essences va permettre la création d'un univers matériel, dans lequel vont apparaître toute la création : les hommes, et également Shiva, qui va se manifester sous forme visible, sous forme directement intelligible à ses hommes : ce sont ses mulrti.

Le processus de destruction est un processus inverse, c'est une résorption progressive des tattva, en partant des plus grossiers pour aller aux plus subtils, de façon à ce qu'en définitive tout se résorbe dans le Shiva immobile et sans forme. Cette destruction est en fait une dissolution, une laya ou pralaya ; là encore il ne s'agit pas d'un terme shivaïte, mais un terme qui permet des jeux de mots avec le terme linga, qui est considéré comme le lieu de la dissolution (c'est la racine LI-) vous connaissez les jeux de mots : on dit que l'éther c'est le linga, et que la terre est son piedestal, il est appelé refuge de tous les êtres, à cause de la dissolution qui se fait en lui qu'on l'appelle « linga », on joue sur la racine LI et le mot linga.

Ce double processus concerne aussi bien le cosmos que l'âme individuelle. Pour cette dernière, la libération n'est autre que l'aboutissement d'une résorption individuelle, dans laquelle cette âme se débarrasse progressivement des essences, pour aboutir finalement à se fondre, ou à s'égaliser, selon les écoles, à Shiva. Dans tout cela, vous voyez que cette

libération, en fait, correspond à un déliement progressif, ou à une évacuation progressive des souillures. C'est une libération qui ne se fait pas en un seul stade, elle peut se faire à l'intérieur d'une même vie humaine, mais elle peut aussi se faire à travers plusieurs vies humaines. Bien sûr, dans ce domaine comme pour les autres doctrines, le shivaïsme s'appuie sur la théorie du karman, soit d'un capital d'actes, en un sens toujours mauvais, et c'est la libération progressive de ce capital qui va conduire à la libération proprement dite. Mais vous voyez qu'au passage, puisque cette échelle des tattva, vous avez différents domaines, notamment avec les différents maya : une fois qu'on se délie des tattva, on progresse et on arrive au domaine pur, et à Shiva. Shiva lui-même est conçu comme ayant une triple nature, suprême (para), il est l'absolu, dans lequel tout est résorbé, on le dit non(manifesté et non-développé (avyakta), plus souvent on parle de lui comme sans partie ou niskala. Le second stade, c'est celui où le dieu descend sur terre, et se manifeste de façon matérielle et visible, il est alors développé (vyakta), ou avec toutes ses parties (sakala) ou manifesté (murta). Vous connaissez le stade intermédiaire, quand il passe de l'état suprême (avyakta) à l'état manifesté (vyakta), qui est cet état intermédiaire où il est développé et non développé (vyaktaLvyaka) ou sakalaniskala, avec et sans partie. On avait dit que ce n'était pas exactement une trinité, ce qui aurait supposé que les trois natures coexistaient, en réalité la troisième n'existe pas, il y a deux natures : on donne le nom de shiva à l'état absolu, de mahesvara pour l'état sakala, et sadaLsiva pour l'état intermédiaire. C'est mahesvara / mahesa qu'il se manifeste en muLrti, pour accorder sa grâce aux êtres créés. Ce n'est pas un avatar, mais s'il est manifesté, c'est pour aider. Ce sont des statues de bronze la plupart du temps.

Autour de cette notion de manifestation ou muLrti, ce saivasiddhanta a développé un système sur la mythologie de Shiva : elle est fondée sur des récits épiques ou puraniques. Ici, ces murti de Shiva ne s'intègrent pas dans un continuum temporel cosmique comme c'était le cas pour les avatars de Vishnou. On les organise plutôt en catégories, on parle de manifestations bienfaisantes, par lesquelles Shiva dispense sa grâce, quand il remet son disque à Vishnou par exemple, ou bien ses manifestations de destruction, on en verra, et le regroupement de manifestations en cycles est pratique quand on essaie d'organiser la mythologie de shiva, mais cela reste artificiel, car les sources sont très hétérogènes. On a vu le cas de Bhairava qui était très prégnant, on va retrouver cette forme dans les courants cachemiriens. Pour le reste, la plus ancienne murti attestée, est celle unie dans un même corps avec parvatî, ardhanisvara*, décrite au III^e siècle dans un texte syriaque, du à bardezac. cf Dalqvist et mégatshène.

Une autre définition de Shiva découle directement de son rôle de dieu suprême, et dans le contexte général de l'hindouisme, ce rôle implique nécessairement que Shiva accomplisse les trois activités qui sont généralement distribuées entre Brahma, Vishnou et Shiva lui-même. Ici les trois activités de création, maintien et destruction sont celles de Shiva, mais on a raffiné sur ces bases, et les théologiens shivaites (on n'arrive pas à dater, vers le Xe siècle disons) sont passés à l'idée d'une quintuple activités du dieu, ajoutant aux trois activités précédentes, deux nouvelles formes, qui sont très directement liées à la théorie de la délivrance : c'est l'obstruction, par laquelle Shiva prépare les âmes à la libération. Il les a volontairement mis dans les liens pour mieux les délivrer. Et la cinquième est la grâce, par laquelle il accorde la libération à ses fidèles. Donc création, maintien, destruction, obstruction et grâce. Ça donne cinq têtes de Shiva, etc. On va parler de la danse tout à

l'heure : à partir de là on va tout rapporter à cinq.

D'autre part, je vous ai parlé de monisme et de dualisme. La tradition sanskrite du saivasiddhanta considère que Shiva est la matière première d'où sort la création sont deux réalités différentes : 'est une forme de dualisme. Il n'y a pas que l'union de l'âme avec Shiva, il y a aussi la présence de la matière à côté de Shiva. Ce saivasiddhanta d'expression sanskrite considère aussi que Shiva est l'absolu et l'âme suprême, donc si vous voulez une sorte de combinaison du brahman et du paratma de la tradition brahmaïque – et que ce Shiva est foncièrement différent des âmes individuelles, même quand ces âmes sont libérées, elles ne sont pas Shiva. Côté tamoul par contre, le saivasiddhanta tamoul, tout en acceptant qu'il y a une différence (beda) entre Shiva et le monde, insiste cependant sur le caractère indissoluble de leur union (abedha). Ce saivasiddhanta tamoul en vient à développer la théorie d'un monisme tempéré, appelé bedha-bedha, soit différence et non différence, qui s'oppose aussi bien au dualisme dvaita des théologiens sanskrit qu'au monisme shankarien de l'advaitavedanta. On est proche de ramanuja et du visistavaita.

Pour conclure sur ce shaivasiddhanta : c'est une doctrine qui englobe tous les domaines de la pensée, on va y retrouver une recombinaison de la logique (lisez à ce sujet l'ouvrage de Usha Cola, épouse de Gérard Colas, qui travaille sur le shivaïsme et sur un āgama), on va y retrouver une cosmologie complète ou l'œuf de brahma ou brahmanda* est occupé par le linga et son piedestal, soit Shiva et Parvati, et la description de l'univers va reprendre en la shivaïsant la tradition générale brahmanique. L'échelle des tattva recouvre tout le linga. De même il y a un yoga shivaïte, toute la doctrine du yoga qui est reprise, en adoptant le schéma classique des yogasūtra de patanjali. L'étudiant qui travaille sur le sūksāgama a pour sujet le yoga dans le saivasiddhanta.

Sur les pratiques des saivasiddhanta, on est dans un contexte sectaire, tantrique ; il faut une initiation ou dikṣa, cérémonie dont il existe plusieurs degrés, mais qui répond à une double fin : libérer le futur initié de sa condition de non-shivaïte, qui se traduit en particulier par son appartenance à l'un des grands varṇa védique ; dans un deuxième temps cette initiation introduit l'adepte dans une société organisée autour de Shiva, et dans laquelle théoriquement je dis bien, le rang social ne dépend plus que de la hiérarchie spirituelle, qui existe entre les différents niveaux d'initiation, entre les simples initiés et ceux qui ont un degré supérieur, puis les prêtres, officiants qualifiés, etc. Il en résulte ainsi une recombinaison du cadre social à l'intérieur de la secte, qui finit par avoir ses brahmanes, qui ne reconnaît pas l'orthodoxie védique. Les futurs maîtres ou ācārya, qu'il s'agisse des officiants qualifiés ou des enseignants, complètent cette initiation par une consécration ou abhiṣeka, qui va les qualifier pour cette fonction. Concernant les marques shivaïtes, ce sont le port du rosaire (de Rudrakṣa, les graines de mirobolan), l'imposition de triples bandes de cendres sur le corps, et dans les mêmes lieux sont accomplis les opérations du culte personnel, l'atmarthapūjā, soit le culte pour soi, par rapport au parārthapūjā, qui est le culte public. C'est la shivaïsation du rituel personnel traditionnel chez les brahmanes smārta et autres groupes védiques. J'insiste sur le saivasiddhanta car actuellement c'est un des seuls grands mouvements shivaïte qui existe, dans le sud bien sûr.

Dans l'Inde du sud et au Tamilnad, on a un grand réseau de temple vivants qui est de la période Cola ; le culte est assuré ou dirigé par des officiants qualifiés, en nombre variable selon le sanctuaire, le culte est assuré autour du linga dans la cella principale ; la forme iconique de Shiva est réversée

aux cellae des chapelle et au relief, et la statue de procession en bronze, journalières ou solennel. Cet état de fait semble voir succédé à l'utilisation simultanée d'un linga ou d'une image manifeste (somaskanda), et cela se constate surtout sur un certain nombre de monuments d'époque pallava (VII-VIII siècle), cette question était non résolue : cette combinaison d'un symbole et d'une image manifeste dans la cella d'un temple, est-ce un premier état de la doctrine saivasiddhanta, ou plus probablement une pratique sectaire antérieure au saivasiddhanta? Finalement un tel dispositif, pour le moment à ma connaissance, ne se trouve que dans un seul mulagama, le rauravalgama, et c'est une image en terre, donc par définition ça se dégrade, c'est périssable.

En revanche on trouve ce type de combinaison au même moment ou un peu avant au Maharashtra, en Andhra Pradesh et dans d'autres régions de la partie septentrionale du Deccan. Dans ce cas l'image manifeste est un buste de Shiva à trois visages, comme cela d'Elephanta, serein, terrible et féminin. D'autre part, concernant les mantras et les pratiques du saivasiddhanta, un phénomène intéressant : normalement le rituel agamique fait appel à des mantras typiquement shivaïtes, mais un certain nombre de textes semblent marqués par la volonté de réintroduire tout un corpus de mantras védiques dans des cérémonies shivaïtes, c'est un phénomène bien connu en Inde, qui pousse à se rattacher autant que possible à l'orthodoxie la plus traditionnelle, soit l'orthodoxie védique ou considérée comme telle. Cette société des dharmasastra est très présente ; vous retrouvez dans ces textes des instructions pour les quatre varna, alors qu'en Inde du sud vous n'avez quasiment pas de katriya, il y a surtout les brahmanes et les autres. La référence à la société de dharmasastra est très présente, on essaye de les reproduire : on a même un rite pour l'éradication des sacrements védiques.

Donc une religion assez vivante, et organisée autour de lignées, de prêtres très actifs, qui se voient beaucoup entre eux. Maintenant, dans un petit temple quand vous trouvez un officiant, c'est quelqu'un qui a repris la fonction de son père, que vous connaissez plus que lui en théologie shivaïte, il ne fait que reproduire mécaniquement.

5 mai

On va passer à présent au shivaïsme du Cachemire, pour lequel on ne fera qu'une introduction car il a été beaucoup étudié, c'est plus de l'ordre et la philo qu'autre chose. Vous avez une équipe autour de Lyne Pansat-Boudo, elle travaille sur Abhinavagupta, par le biais de l'esthétique, car au début elle a une formation sur le théâtre et la poétique, et à la faveur des postes on se trouve nommer en histoire religieuse. Elle travaille avec des équipes italiennes, et équipes anglaises sur le shivaïsme.

Ouvrage de David Dubois, étudiant de Paris III, thèse sur le shivaïsme avec François Chenet, thèse de philo, il est prof de philo dans le secondaire. Aussi André Padoux, qui approche de ses 90 ans cf petit livre sur le tantrisme. Il y a Liliane Silburn, avec quelques critiques venant de Sanderson, car elle trahit les textes qu'elle traduit, car elle resserre ce que lui a enseigné son maître.

On ne sait pas sous quelle forme le shivaïsme s'est d'abord manifesté au Cachemire, mais on peut penser que la première doctrine organisée qu'ait connue ce pays soit celle des Pasupata. Le Cachemire est une des origines possibles du canon shivaïte, et sachez aussi que ce shivaïsme du Cachemire est loin d'être homogène. On y distingue plusieurs systèmes, qui malgré tout sont apparentés. Il y a différents courants, le courant du trika, dont on parlera ici, et le kaula,

qu'il sera plus simple de présenter dans le contexte du tantrisme.

Ces deux mouvements ont de nombreux points communs, dont la première place accordée à Shiva Bhairava, ce qui est un argument pour rattacher ces courants au courant kapalika. Et, de plus, on considère par certains côtés que le trika est à l'origine une des quatre branches traditionnelles du système kaula.

Quoi qu'il en soit, cette région est le cadre, au IX^e siècle, d'une réforme du shivaïsme, qui aboutit à ce que l'on appelle « trika ». La doctrine se manifestant par une série de triades, dont celle que constitue Shiva, Shakti et An(rond)u, terme qui signifie « atome », et qui signifie également « âme ». Les réformateurs, donc, dont le premier est Vasugupta, se fudent sur un important corpus, un corpus qui réunit les 28 aLgama du saivasiddhanta à 64 autres traités révélés. Donc ça fait un important corpus : d'un côté les 28 agama fondamentaux, et d'un autre côté 64 autres textes révélés également.

Ces réformateurs se présentent comme les restaurateurs du véritable advaita, affirmant que les 28 aLgama selon les cas sont dvaita ou mélangent les deux, donc dvaita et advaita, alors que les 64 autres tantra sont, eux, purement advaita : c'est un monisme. Il faut également souligner que plusieurs tantra spécifiques au Cachemire sont également diffusés en Inde du sud, 'est le cas par exemple du *svacanda. C'est un phénomène qui s'explique sans difficulté, quand on sait le rôle de certains théologiens cachemiri avec commentaire, etc.

On doit à Vasugupta (ses dates, en gros, c'est 875-925, mais on est dans une fourchette. On lui doit deux ouvrages fondateurs, les *s(aigu)ivasuLtra*, constitués de 77 aphorismes ; ces suLtra lui auraient été révélés par Shiva, et on lui doit un autre ouvrage, les *spandakarika*, qui résumeraient son enseignement : 'est l'école spanda. Parmi ces réformateurs, un autre auteur est important, Somananda, là on fixe ses dates entre 900 et 950. On lui doit un ouvrage appelé *S(aigu)ivadr(rond)s(rond)t(rond)i*. Sur la base de l'oeuvre de ces deux auteurs vont se développer les deux grandes tendances philosophico-religieuses, qui vont marquer l'école du trika, et qui concernent le spanda et la pratyabhijn(tilde)a.

Un mot sur ces deux écoles : le spanda est la vibration du dieu dans son état non-manifesté, vibration qui suscite les différences de l'univers. L'autre courant, la pratyabhijn(tilde)a, c'est une reconnaissance, ou encore recognition, grâce à laquelle l'âme connaît une nouvelle fois qu'elle est Shiva, Shiva existant éternellement, il n'est pas possible de le connaître, mais de le reconnaître.

quelques mots sur la doctrine : pour le trika, Shiva, sous son aspect suprême, est la réalité ultime, il est à la fois conscience et acte. Le spanda désigne finalement cette combinaison de la conscience et de l'acte. Cette réalité suprême est totalement indépendante (svatantra), et il en résulte que le seigneur suprême et sa puissance sont dans un état de parfaite dualité. Si on passe sur le plan des phénomènes, le sujet individuel n'est en définitive pas différent du seigneur, mais son imperfection fait que sa puissance est voilée par les liens, les liens de la maLyaL u du karman, etc. Ceci l'empêche de voir que son essence profonde est en fait le spanda. La libération est donc la reconnaissance de cet état de fait. Il s'agit en fait de supprimer toutes les limitations de la connaissance empirique. Vous allez comprendre plus facilement avec l'image classique : un morceau de cristal dont la pureté est voilée par l'objet qui se reflète en lui. L'illumination interne liée à la reconnaissance du spanda rend au cristal toute sa pureté, puisqu'il n'est plus

dépendant d'une source lumineuse extérieure : voilà en gros les bases.

Sur ces bases se développe une doctrine religieuse très complète et très intellectuelle, et un courant de pensée qui va dominer désormais certains champs de la philosophie indienne, en particulier l'esthétique, où l'oeuvre d'Abhinavagupta (975-1025), célèbre commentateur des textes du trika ainsi que du *Natyasastra*, est vraiment incontournable. Cet auteur a su sortir la réflexion sur l'être et la connaissance d'un cadre sectaire. On peut également citer à propos du trika le nom de son disciple : Kṣemarāja (1000-1050), auteur d'un commentaire des *Shivasutra* (entre autres). Ça pourrait nous prendre longtemps : on a ces courants, on a ces doctrines. C'est un shivaïsme qui apparaît au carrefour de plusieurs courants de pensée, il a pu être marqué par le bouddhisme – à moins que ce ne soit l'inverse. La personne attaquée est Sanderson, il est soutenu par ses élèves. Ce sont des religions qui se côtoient, dans un milieu ascétique, donc les idées circulent, et elles peuvent naître à deux endroits proches.

Ce shivaïsme reprend les modes classificatoires du *saivasiddhanta*, avec les 36 *tattva*, en les modifiant quelque peu. Il renouvelle l'expression théologique, qui se voit en particulier dans l'emploi de certains termes, et du nom de Bhairava.

Dans la tradition puranique et du *saivasiddhanta*, Bhairava est la manifestation qui intervient dans le conflit avec *brahma*, et dans le trika *bhairava* est le nom donné à la réalité ultime, soit à Shiva, dans son aspect indifférencié, où l est indissolublement lié à sa *shakti*. Par un développement normal cette *sakti* reçoit le nom de Bhairavi. On trouve une belle comparaison : Bhairava est identique à Bhairavi comme le feu est identique à son pouvoir de brûler. Cependant pour le salut des hommes Bhairavi peut se distinguer du dieu pour l'interroger, et susciter des réponses pour le bien des humains. Et l'emploi de ce terme *bhairava* donnera à certains hymnes mystiques une violence qui rappellera la parenté du trika et de la tradition tantrique excessive.

quelques mots sur les pratiques. Les circonstances historiques ont fait que ce shivaïsme, comme les autres mouvements hindous, a pratiquement disparu du Cachemire : c'est vrai sans doute car il demeure quelques familles brahmanes au Cachemire. L'aspect intellectuel de la doctrine, et le peu de place que la littérature du trika semble accorder aux pratiques religieuses publiques (notamment le culte dans les temples), il n'y a pratiquement rien sur ces questions par rapport au *saivasiddhanta*, les textes restent sur un autre plan – ça laisse penser que ce shivaïsme s'appuyait sur une double base sociale, d'une part des renonçants, parfois réunis en communauté monastique, des *yogins*, pour qui la fréquentation des champs de crémation et autres lieux du même genre n'était sans doute pas mentale et mystique. Et vous aviez d'autre part des brahmanes dans le siècle, on sait que cette communauté était puissante au Cachemire brahmanes qui pouvait trouver dans la doctrine du trika un monisme plus orthodoxe, dans le contexte général d'un hindouisme réformé par Shankara, que le dualisme qui était proposé par le *Saivasiddhanta*.

NB : Abhinavagupta, est-ce un puritanisme laissant penser que les rites décrits sont purement mentale et pas pratiqué, ou bien pratiqué? C'est à ces brahmanes renonçants dans le siècle qu'étaient réservés les initiations ou *dikṣa* et autres cultes décrits dans la littérature. On a des textes également du *saivasiddhanta* qui sont bien connus dans la tradition manuscrite du Cachemire, mais ce sont essentiellement les textes du *saivasiddhanta* qui consacrent l'essentiel de leur enseignement à des cultes privés. Et qui n'accordent pas non plus de place à l'organisation des cultes publics. Donc

on a vraiment quelque chose qui est en dehors du culte public dans les temples, et en dehors du culte privé, et on aime penser que c'était pratiqué mentalement : Dubois a l'air de penser le contraire.

On trouve à l'époque moderne un écho de cette philosophie cachemiri en la personne du svami Lakshman Jo. (Jo, Ji = Śrī). 'était le dernier maître vivant de la tradition oral du shivaïsme tantrique du Cachemire. Vous avez des ouvrages, notamment *Le secret suprême*, traduit de l'anglais par Jacques Gontier, paru en 1990, exposé de la pensée de ce svami. C'est lui qui a été le maître de Sanderson. Silburn a dû passer « entre ses mains ».

Voilà pour une présentation rapide du shivaïsme du Cachemire.

On va passer à un autre groupe de shivaïste qui existent actuellement : j'ai récupéré ça à Badami, : ce sont les viṢras(aigu)aiva. Ils portent un bijou, das lequel vous avez u linga portatif.

Ils peuvent être considéré comme un groupe religieux (sete) et social (caste), fondé au Karnataka au 12^e siècle, dans un contexte d'opposition à la prépondérance des kalamuka, mais ses adeptes le prétendant beaucoup plus anciens. Socialement c'est un groupe qui se définit par l'opposition aux brahmanes. Dans le domaine religieux il est marqué par une grande importance du linga, aux pratiques personnelles : ainsi on appelle cette caste les lingin ou lingayat. D'autre part il est marqué par la place toute particulière faite à vrsabha, « le taureau », dont le fondateur du mouvement est considéré comme une réincarnation.

Voyons l'origine. C'est un réformateur selon les viṢras(aigu)aiva, mais on pense que c'est plutôt le fondateur : Basava, c'est la forme kanada de vr(rond)s(aigu)aba. C'est un personnage qui a vécu de 1130 à 1168, il était un ministre du roi de Kalyana, donc dynastie des Calukya postérieurs, et selon la tradition Basavaa fondé un pavillon de l'expérience directe de shiva (s(aigu)ivaanubhavamandapa), dans lequel il réunissait des fidèles shivaïtes de toute classe, pour leur prêcher une religion marquée par le développement d'un culte personnel, le port d'un linga, aussi le remplacement des macérations et autres rites par l'accomplissement de devoirs moraux personnels.

Autre point important, cette religion s'exprimait surtout en vernaculaire, Shiva était célébré dans des poèmes chantés ou bacana. D'autre part on dit aussi que Basava aurait aboli le système des castes, et manifesté une forte opposition aux brahmanes. Voilà donc pour ce fondateur ou ce réformateur, mais plutôt ce fondateur.

À sa mort l'ensemble de ces pratiques vont être systématisé en doctrine, cette secte va connaître un grand succès régional au Karnataka et au Maharashtra. Elle va recevoir l'appui des monarques de Vijayanagar, soit l'actuelle Hampi, même si les rois de Vijayanagar ont dans l'ensemble plus favorisé le vishnouïsme que le shivaïsme ; ensuite ils vont se rassembler en un groupe social structuré, et curieusement hiérarchisé, et ces virasaiva vont constituer jusqu'à nos jours un groupe puissant, et ceci même si leur rapport avec les autres groupes sectaires qu'avec le reste du corps social sont des rapports souvent conflictuels. En fait, on peut un peu résumer les choses en disant que ces virasaiva se considèrent comme l'égal des meilleurs et des plus purs, mais que cette prétention n'est généralement pas admise par les autres groupes sociaux ou religieux.

Quelques mots de leur doctrine : c'est une doctrine qui n'a pas vraiment innové, qui doit beaucoup aux autres mouvements contemporains. C'est une doctrine qui est développée à partir des idées kalamukha, donc elle s'est

développée à partir de ces idées kalamyukha, elle repose sur un moïsme aménagée, là encore très proche de ce que prêchait chez les vishnouites Ramanuja (le visistadvaita), mais plus original, l'idée que la libération implique un itinéraire en 6 étapes ou sthala : dans la première étape, le dévôt se confie totalement à dieu, 'est donc un bhakta, qui va honorer le Inga, mener une vie morale, et qui est convaincu que Shiva est distinct de l'âme. L'idée ici sous-jacente est que la dévotion de l'âme individuelle pour Shiva n'est possible que si les deux sont des entités différentes.

Second stade, le mahesvara sthala, l'âme a été purifiée par la dévotion, a triomphé des passions : une conduite de vie plus stricte, mais sans excès dans l'ascèse. Le troisième stade, c'est la grâce divine prasadasthala, on va éprouver cette grâce en étant pur de tout désir de récompense, et donc en étant libéré de tout enchaînement dû aux actes. A ce troisième stade on considère que la divinité est en vue.

Quatrième stade, on progresse, il s'appelle pranalingasthala, c'est un stade marqué par un processus yogique d'identification du souffle vital individuel (le prana) et du linga. Le cinquième stade, on trouve son refuge en Shiva, le saranasthala, et le 6e est celui de l'unité, l'aisyasthala. Ce stade n'est ni l'identité totale avec dieu, ni non plus la suppression de toute expérience individuelle, c'est une expérience de dieu. Et l'état obtenu est défini un peu comme un nirvana, où un kaivaya, soit un isolement. Sachez qu'il y a chez les Virasaiva pas des éléments mais des groupes tantiques. Ils sont assez puissants : l'originalité des virasaiva réside plus dans la mise en pratique de leur doctrine, tout d'abord la dévotion envers Shiva considéré comme réalité suprême se manifeste par le port de ce petit linga, qui est remis au moment de l'initiation (donc ce n'est pas linga que l'on achète comme je l'ai fait dans une boutique) ouf! (car l'alarme incendie s'arrête). Ce faisant l'adepte devient lui-même un linga mobile, d'où le nom de jangama « qui se déplace », qui est souvent donné au renonçant virasaiva. De plus, le corps de l'adepte devient le temple de ce linga, ce qui rend inutile le rituel du temple, auquel on refuse souvent toute valeur.

Et tout cela n'empêche pas le développement de temples virasaiva, caractérisé par l'importance du Troupeau, mais les rituels publics sont facultatifs. Souvent on voit qu'il s'agit d'un conservatisme, d'un respect des coutumes. Ainsi ces virasaiva refusent le culte des idoles, négligent les règles de pureté, et que de l'autre côté ils mettent un point d'honneur à prôner végétarisme, non-violence et la moralité dans la vie privée. Finalement on s'aperçoit que cette opposition aux brahmanes, qui au départ était ce sur quoi s'est fondé cette secte, s'est mué en une volonté très nette de se rapprocher le plus possible, et même de dépasser l'idéal brahmanique de la société hindoue la plus orthodoxe. Ils tentent d'égaliser les brahmanes et se croient supérieurs. Actuellement c'est le mouvement shivaïte le mieux organisé (plus que le sivasiddhanta du sud), ils réussissent des adeptes de milieux économiques très divers mais très solidaires, et ils sont liés par ce qui les oppose aux autres. Ils ont bien introduits dans les sphères dirigeantes, ainsi c'est une force politique importante toujours prompte à se manifester. Mais ça ne doit pas dissimuler le caractère régional de ce mouvement, qui est limité au Karnataka, et à des groupes de langue kanada dans les états voisins (maharashtra et Andhra Pradesh). Ce groupe socio-religieux se définit sur le plan linguistique comme un ensemble typiquement kanada. Mme Filiozat, l'épouse de Pierre-Sylbain, est du Karnataka (épigraphie kanada de Hampi), qui est une virasaiva.

On va terminer sur le shivaïsme par un dernier groupe : les natayogin. Ici

une secte, encore, shivaïte, apparue vers le Xe siècle, dans le nord-est d l'Inde, au Bengale et Assam. Aussi au Népal et au Tibet : ce sont des adeptes d'une pratique rigoureuse du yoga : ces natayogin se rencontrent de nos jours sous le nom de kampathayogin, ce qui signifie « des yogins au lobe d'oreille fendu ».

Une partie de la secte a été absorbée par des groupes vishnouïtes. Ce mouvement apparaît au Xe siècle, son origine est mal connue. On a rapproché les pratiques de cette secte de celle des siddha, qui sont des ascètes qui pratiquent de l'alchimie, et les techniques rasaLyana, et la médecine siddha. Ces natayogin sont avant tout les partisans d'un yoga très physique, qui fait appel à toutes les possibilités du corps. C'est eux qui ont inventé le athayoga. On peut souligner à ce sujet, vous vouez souvenir de Madhava, auteur du XIVe siècle, auteur du sarva..., compilation où il regardait tous les systèmes (notamment les pasupatasutra), Madhava, lui, estimait que l'alchimie était une branche du athayoga, dans la mesure où les deux doctrines visent à purifier le corps, et à conduire le pratiquant à un état psychosomatique conduisant à la délivrance. On a pensé également que ces naths auraient subi l'influence du bouddhisme ésotérique des régions himalayenne, et l'un de ces naths est d'ailleurs appelé Vajrasattva, assimilé à Shiva et Bouddha en même temps. Une composante kapalika ascétique se retrouve dans ces nathayogin : la spécialiste est Véronique Bouillier, chercheuse du CNRS : *ascètes et roi*, 1990 ; 2008, autre ouvrage, *itinérance et vie monastique : les ascètes naths yogins en Inde contemporaines*, édition des sciences de l'homme.

Ils ont une doctrine difficile à définir, un théisme bien tempéré : corps humain comme cosmos a deux aspects, l'aspect shivaïte qui domine au-dessus du nombril, qui est le domaine de la paix parfaite, et au-dessous du nombril domine la sakti, domaine de l'activité et de la modification continue. Il faut faire en sorte que cette sakti soit totalement absorbée dans la nature de Shiva, pour permettre à l'individu d'obtenir la paix parfaite. C'est là le but de la secte et des pratiques yogiques qu'elle pratique.

Quelques mots sur le grand personnage des naths, il s'appelle Gorath Nath, parfois aussi goraksanath, né au début du XIIe siècle, et il passe pour la première figure littéraire de ces nathayogin, c'est le maître historique le plus célèbre de la secte. Il est l'auteur d'un poème en 172 vers, et a réuni autour de lui une communauté de yogin de pratiques scandaleuses aux yeux des hindous orthodoxes. Cette communauté était constituée en société secrète, l'initié était marqué par la fente des oreilles, et les yogins de la secte ne se contentaient pas de pousser à l'extrême toutes les pratiques de nathayoga, ces yogin transgressaient les règles orthodoxes de la vie sociale : tabou alimentaire (ils consommaient de la viande de bœuf), sexuelle (ils pratiquaient l'homosexualité), la nécrophilie, la magie noire, etc. Donc aux yeux des orthodoxes tout cela est répugnant. Pour gorath nath ces pratiques se transcendent et mènent à la délivrance. Idem pour les kapalika, les aghori, et on l'ouvrira pour le tantrisme. Toutes ces pratiques étaient de la réprobation générale, ce qui arrive toujours à ce genre de sectes. Pas fondateur, mais premiers ouvrages littéraires. Voilà pour le shivaïsme.

12 mai

deest une demi-heure.

Le shaktisme est difficile à dater, mais on a une inscription de 424, époque Gupta. La première figure féminine individualisée dans la mythologie, c'est Durgâ, le premier texte, c'est le devîMāhātmya, si on excepte Sarasvatî,

récit qu'on attribue au VI^e siècle. (mais thèse d'une japonaise sur Vindhyavasinî). Elle pense que le devimahatmya serait du VIII^e siècle : elle a dit cela à Edimbourg. C'est l'ouvrage fondateur du shaktisme, mais au début de l'ère chrétienne on a des témoignages archéologique de culte de Durgâ qui tue le buffle, ce sont des terres cuites, à Mathurâ. Du point de vue de la théologie et des pratiques, le shaktisme s'appuie sur la tradition shivaïte, et suppose que le système pasupata soit bien en place. Enfin, autre composante importante mais intemporelle, cette religion populaire sur l'évolution de laquelle nous n'avons aucun renseignement.

Mais Jean Filiozat et Kausambi ont pu montrer l'existence ancienne d'un culte des mères qui, on le verra à propos du Devimahatmya, vont être intégrées au shaktisme.

Revenons à la grande tradition, et au texte puranique fondateur : le devimahatmya, texte qui est le premier de cette importance à faire de la Déesse le principal défenseur du *dharma* – *dharma* qui a été transgressé par plusieurs asuras, dont l'asura buffle (ahisaLsura), à la demande des dieux Dévi va combattre cet asura pour son compte, chacun lui demandant son pouvoir en lui confiant son arme. C'est après la destruction de l'asura buffle qu'elle devient Durgâmahisasuramardini. Ce devimahatmya normaise un récit plus ancien, dont les premières illustrations sont ces fameuses premières statuettes en terre cuite. (sur la déesse : David Kinsley, *Hindu Goddesses, Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition* cf Coburn)

Ce texte appartient au Markandeya purana, mais il est souvent considéré comme constituant un ouvrage indépendant. C'est un ouvrage en 13 chapitres, qui se présente comme un récit à tiroir, et qui combine trois récits mythologiques à une série d'hymnes célébrant la Déesse. Celle-ci revêt différents aspects dans cet ouvrage, si dans certains récits il s'agit bien clairement de Durgâ, dans d'autres la définition est beaucoup moins précise, ou plus exactement cette définition est beaucoup plus large.

Le premier des trois récits mythologiques, est l'histoire de Madhu et Kaitabha, qui sont deux asuras qui attaquent Brahmâ au moment de sa naissance et qui, dans la tradition classique (= MB) sont combattus par Vishnou lui-même, à la suite de quoi celui-ci reçoit le nom de « tueur de Madhu » (Madhunis(rond)uLdana).

Dans le devimahatmya, Vishnou apparaît comme un agent de la Déesse, c'est elle qui l'éveille pour lui faire constater la présence des asuras, elle qui les combat, qui les trompe, en tant que mahaLmaLyaL, afin de faciliter la victoire de Vishnou.

Le second récit mythologique est celui bien connu, abondamment illustré, de l'asura-buffle. On part de ces premières statuettes, puis il y a différentes étapes et différents types, une chronologie est proposée : lisez l'article de Charlotte Schmidtd sur internet.

Le troisième récit est également celui d'un mythe propre à la Déesse, il s'agit cette fois de son combat contre deux asura, dont le nom est Sumba et Nisumba, qui ont usurpé le pouvoir des trente, soit de l'ensemble des dieux. La Déesse va se multiplier pour les combattre, avant de retrouver son aspect unie au moment de la mise à mort.

On va voir la nature de cette Déesse à travers le Deivmahatya : voici la traduction de Varenne et de Coburn. Dans ce texte la Déesse a les trois fonctions du dieu majeur, mais s'en ajoute une quatrième, qui est celle de supporter le monde en période d'inaction (1, 7-76). La Déesse crée l'univers et le maintient, la connaissance émane d'elle, elle plonge dans l'erreur ses

dévôts, mais la simple foi en elle suffit à conduire à la délivrance (8, 1-suivants). Cette déesse est aussi la prakr(rond)ti, c'est-à-dire qu'elle est à l'origine de tout non seulement comme actrice, soit comme créatrice, mais aussi comme matériau primordial de l'univers (cf samkhya). Ce qui se manifeste aussi qu'elle se manifeste parce qu'elle est gunatraya, soit qu'elle est les trois qualités (sattva, rajas, tamas), qui sont les attributs de l'univers et des êtres, qui sont les attributs de la prakrti. Cette Déesse est aussi éternelle (nityaL), elle est l'univers et en même temps elle s'y incarne, pour faire le travail des dieux. Cette Déesse est aussi l'incitatrice, soit Savitrî, terme dérivé de Savitar, le Soleil-incitateur dans le Vêda Ça insiste sur le rôle moteur de la Déesse. Enfin Savitrî est une héroïne du MB, c'est l'épouse parfaite qui suit son époux aux enfers, une sorte de pendant d'Eurycide.

Elle est aussi l'énergie universelle, sakti, en qui tout existe partout, il s'agit de l'être (sat) ou du néant (asat). elle est aussi celle qui conduit les dieux pour créer, détruire et conserver le monde, et elle est la cause première et le support de l'univers, mais elle ne peut être connue ni par Vishnou ni par Shiva (4, 8). Dans l'entourage de cette Déesse, il y a les Mres ou Matrika, qui sont les shakti des dieux, et parmi lesquelles il y a aussi la propre shakti de la Déesse (8, 14, 25). D'autre part cette Déesse est aussi le Verbe, et elle est définie comme étant les trois grandes invocations rituelles que sont svara, svada et vas(aigu)atkara. La syllabe vasat est émise, prononcée, lorsque l'on fait des oblations dans le feu. Vous prononcez un mantra, et vous terminez par cette syllabe, cette invocation « vasat ». Svada est le nom du sacrifice au Pères / Mânes, puis ça devient une exclamation qui accompagne une offrande, donc le mantra se finit par « svada ». La dernière, c'est svara, qui est plus riche (su-ahar), c'est un salut, une exclamation pour saluer les dieux au moment du sacrifice : Svaha est personnifiée comme la compagne ou l'amoureuse d'Agni. On a un mythe explicatif : c'est l'une des filles de Daksha (qui en a 50), elle est amoureuse d'Agni, qui aime les femmes des Sept Rishi, donc Svalha va prendre l'aspect d'une de ces femmes : elle récupère ainsi la semence d'Agni, la palce dans un récipient, elle répète cette opération cinq autres fois, et il en naît Skanda, qui sera fils d'Agni à six visages. et il ordonne que l'on invoque sa mère à chaque fois que l'on fait une oblation à son père.

En tant que Verbe, la Déesse est aks(rond)ara, c'est-à-dire le son exprimé, articulé, ou articulable, et en même temps la syllabe aks(rond)ara impérissable et indécomposable (cf I, 72-73), et elle est aussi ineffable. Elle est aussi mahayaLa, et à ce titre elle est la cause de la transmigration, et en même temps la science suprême qui conduit à la libération. On en vient à la définir comme la seigneur de tous les seigneurs, ou la Souveraine du Seigneur de l'univers – traduction de Lsvri : sarva-iLs(aigu)vaLra-iLs(aigu)vaLriL. (I, 47).

En tant que MahaLmaLyaL, elle est celle qui possède une grande maya, et celle qui est une grande maya : elle est ce qui provoque l'illusion, en d'autres termes la magie, qui est un instrument des dieux comme des asura, et on constate aussi dans ce texte que la Déesse participe à cette double nature, puisqu'elle est mahadeviL et mahaLsuriL (I, 77). Cette illusion est celle qu'elle emploie pour égarer sur un plan individuel les êtres, et d'autre part c'est l'illusion sur le plan cosmique, puisque le monde n'est qu'illusion. Elle égarde les êtres, les dieux, avec cette possibilité de dépasser cet égarement et de se libérer, et en même temps on retrouve cette idée que le monde n'est qu'illusion.

D'autre part cette Déesse est yoganidraL, le sommeil du yoga, sommeil tant des êtres individuels que le sommeil cosmique, dans lequel Vishnou est

plongé entre deux créations (I, 54), et à ce titre elle règne sur ces périodes de sommeil cosmique, elle est la reine de la nuit cosmique, période d'inaction pour les êtres, et ce sous trois aspects, elle est kalaraLtriL, soit « la Nuit du Temps », soit la nuit de la Mort, la nuit de dissolution de l'univers à la fin d'un cycle. A ce titre la déesse est KaLliL, la Noire. D'autre part elle est tmaharatri, soit « la grande Nuit » ou « la Longue Nuit » dans laquelle est plongé le monde entre deux créations. Ensuite elle est moharatri, soit la nuit de la folie, la nuit dans laquelle sont plongés les êtres lorsqu'ils sont égarés par la maLyaL.

Elle représente tous les dieux qui pour le combat contre l'asura-buffle, contre mahisa, vont lui donner leurs armes (II, 19-31). la lance, c'Agni, etc. longue liste. Sous une forme cosmique, cette Déesse est capable de remplir l'univers de son corps, grâce à ses mille bras (II, 36-39), son rire fait trembler l'univers, II 40-etc, III, 28-37, 8, 58 : et quand elle prononce hum, ses adversaires sont réduits en cendre. Elle est bienfaisante (I, 79), elle est sri, isvaret Gaudri, mais elle est aussi terrible et charmante (I, 80-81), elle est sulini porte trident, sundari, parama, paramesvari, elle s'adapte aux humains en IV, 6, et elle est Sri et alakshmi chez les méchants. D'autre part c'est une Déesse compatissante, même vis-à-vis de ses ennemis, qui par le contact avec ses ennemis atteignent les mondes supérieurs.

Elle a donc des noms et des formes diverses, elle est ShivaL, Ambikâ, etc, elle porte le nom d'un clan védique, ce qui la sanskritise. A la lecture de ces épithètes on ne peut plus dire que celle-ci est la simple vierge guerrière qui répond à l'appel des dieux : c'est plutôt celle qui est à l'origine de tout, et la seule responsable de la Création, du Maintien et de la Destruction du monde, comme du bien-être et de la libération de tous les êtres, donc ce sont les humains, les dieux, les asuras, qu'elle ne combat que pour manifester sa grâce. Désormais, sous des noms et des formes les plus diverses, ce sera toujours elle qu'invoqueront les shaktas, et ceux qui cherchent un complément ou un substitut à la dévotion qu'ils adressent à Shiva ou Vishnou. Au début associée à des images vishnouïtes, mais ensuite dans un contexte shivaïte : cf Charlotte Schmid.

Voilà pour Durgâ. On va maintenant rappeler ce que je vous ai dit pour Satî, soit les avatars de l'épouse fidèle. Ici on a un remarquable exemple de la Déesse épouse fidèle et soumise à la déesse maîtresse de l'univers, c'est la suite qui a été donnée à l'épisode célèbre autour duquel Shiva a détruit le sacrifice qu'organisait son beau-père Daksha. Daksha qui a de nombreux enfants, a une fille, Gaurî-Umâ-Satî, la Parfaite, est donnée à Shiva. Daksha organise un sacrifice auquel il n'invite pas Shiva. Celui-ci suscite un être terrible, Virabhadra, qui détruit le feu du sacrifice et qui tue Daksha. A la suite de cela, par amour conjugal, Satî se tue en se précipitant dans le feu du sacrifice organisé par son père. On trouve ce récit avec des variantes dans le MB, dans plusieurs purana, et on le complète en disant que Shiva, écrasé par le chagrin, se réfugie ensuite sur le Kilasa, où il enseigne sous la forme de dakshinamuLrti. Mais selon des textes se rattachant à la tradition tantrique, la fin de l'histoire est différente : après la mort de sa femme Shiva se rend au champ de crémation, y récupère le cadavre et danse avec ce corps sur les épaules. Là la danse de Shiva est celle de la mort, et les dieux craignent qu'elle débouche sur la destruction de l'univers. Il charge alors Vishnou d'éliminer le corps de Satî, dont les mouvements projetés par la danse tombent sur différents sites de l'Inde : environ 64, dont 4 sites majeurs, mais selon certains textes toute maison où habite une femme est une de ces saktipitha. Celui de Kamagiri a vu tomber la vulve de Satî, la Déesse est honorée sous forme d'une vulve, on

y célèbre ses règles sous forme de poudre rouge.

Au-delà de l'enjolivement d'un récit mythologique, on veut placer tout le sous-continent indien sous l'égide de la déesse, en fait le domaine de la Déesse, et on retrouve la même chose pour les deux autres grands dieux indiens, pour Shiva et Vishnou. Donc on a, dans ces endrot

19 mai

deest dix minutes : tantrisme.

culte est fait par une personne qui est « pure » : dans le shivaïsme le prêtre se transforme en Shiva, avec cette imposition de mantra.

Ce schéma concerne aussi bien la préparation de l'adepte au culte de la divinité que la divinité.

Les instruments de ce rituels sont les gestes (*mudra*), que l'on présente devant le dieu, des mantras, représentation mentale, on peut y ajouter les diagrammes, qui traquent un individu ou une pluralité. Le cosmos, sa apparition, sa destruction, reposent sur des schéma traditionnels, hérités du samkhya, et des schéma qui sont enrichis et adaptés. Le corps est aussi considéré comme une représentation du cosmos, dont il intègre toute la structure, les modes d'action, et en particulier l'existence implicite du couple Shiva / s(aigu)akti. L'interaction constante du corps et du psychisme repose sur une exploitation systématique des ressources du yoga. La progression vers la libération est bâtie sur le modèle de la progression dans la maîtrise yogique, en faisant appel systématiquement aux techniques de cette maîtrise yogique.

Ces corpus sont abondants : je viens d'en donner certaines caractéristiques communes, ensuite pour distribuer, j'allais dire, tout cela en différentes écoles, c'est assez difficile on va présenter les choses schématiquement. Je vous rappelle que la filiation sectaire d'un texte ne signifie pas nécessairement que ce texte soit récusé par tous les autres groupes. Voyez ce petit ouvrage shivaïte, *tattvaparakasa*, « la lumière sur les tattva », c'est une explication sur les différents tattva. Il est écrit par un certain Boja, c'est peut-être un roi d'Inde central du XI^e siècle. On n'est pas sûr que ce soit lui, mais vous verrez que ce texte est commenté par deux théologiens, un qui s'appelle SriL-kumara, théologien cachemirien de l'école advaita, et par un autre théologien du sud, aghoradevalcarya (XII^e siècle), de l'école dualiste. Chacun commente dans son sens ce texte. (vrrondtti = commentaire).

On va examiner les différentes écoles, on va les reprendre une à une (vous avez la liste sur la feuille). On va retrouver le saivasiddhanta, on va reprendre le courant kapalika, avec des bhairavatantra, et on va retrouver les deux courants kaulatrika.

Revenons au Saivasiddhanta, école du sud et du Cachemire, mais son origine est incertaine. sa branche méridionale s'est dédoublée à la suite de sa rencontre avec les traditions tamoules. Au Cachemire le saivasiddhanta s'est retrouvé avec les Bhairavatantra, dont l'origine serait à rechercher chez les kapalika. Mais il faut rappeler là aussi que dès le IX^e siècle au plus tard nombre de théologiens du Cachemire se sont intéressés aux deux corpus, aux Bhairavatantra qu'au texte du saivasiddhanta : on voit clair au IX^e-X^es.

Le kaula : issus de la mouvance kapalika, se caractérise par un basculement au profit de la Déesse, brasculement que l'on va trouver plus ou moins marqué par les quatre traditions : les 4 almnalya, qui lui sont attribués par une répartition géographique fictive, mais qui reprend des schémas

traditionnels qui veulent souligner simultanément l'universalité d'une doctrine et l'indépendance relative de ses composants ou supposés comme tel. C'est un découpage, ou des rapprochements qui sont artificiels – mais c'est ainsi que cette tradition se présente.

Commençons par le trika : on dit que cette tradition Kaula se divise en quatre courants, et le trika en est le premier. Ce trika ou « tradition orientale » est un shivaïsme moniste, qui accorde à la shakti, nommée Bhairava, une place presque égale à celle de Shiva. Parmi les nombreuses triades qui ont donné leur nom au système, il y a celle qui veut que la Déesse soit triple, étant *para*, *para-aparaL*, et *aparaL*. De plus, le rituel, qui est secret, de cet école, suppose des offrandes de viande et de vin à la Déesse, et la pratique de coït répétant celui de shiva et de sa s(aigu)akti.

Ensuite on a l'école kraLma : c'est un courant qui présente cette fois la Déesse sous sa forme terrible de KaLliL, sanglante et buveuse de sang, qui piétine le cadavre de Shiva Bhairava. Cette déesse est l'absolu, et il faut parfois la visualiser avec des têtes multiples, animale et humaine. Elle est souvent désignée comme guhya-kaLliL ou guhyes(aigu)vaLriL. Ensuite, on a le courant kubjikaL (bossue). C'est une école qui comme la précédente a été importante au Cachemire et au Népal. C'est une Déesse tordue, ce qui ne l'empêche pas d'être identifiée avec la Déesse suprême, et d'être honorée sous la forme d'une jeune fille ou d'une jeune femme. L'école est aussi importante car la Déesse est identifiée avec la kundaliniL (énergie- serpent lové dans le yoga). Le texte (kubjikaLmatatantra) serait le plus ancien à parler des six cakras jalonnant l'anatomie mystique, mais ils sont cinq et non six. Ça date environ du IXe : on est loin de Patanjali.

Ensuite le courant de la sri-vidya : ici contrairement au précédent, l'école srividya s'attache à la Déesse sous ses aspects les plus présents, c'est la déesse tripurasundariL, etc. Elle emprunte ses traits à Sri, mais elle est adorée sous la forme d'un diagramme (le sri-cakra) ou d'un mantra à 15 syllabes, désigné sous le nom de sri-vidya. Un des textes fondateurs de ce courant est le yogini hrdaya : A. Padoux a publié le texte. Ce yogini(hrdaya) présente ce sricakra comme le développement et la contraction de l'univers. Tous les triangles qui composent ce diagramme émane du point central, qui est le bindu, terme qui ici désigne également le son subtil, et les quatre triangles pointant vers le haut sont le principe mâle, en l'occurrence Shiva, et les cinq qui pointent vers le bas son s(aigu)akti. Leur interpénétration représente Shiva et la Déesse, et l'interpénétration représentée sur le corps lui fait reconnaître la divinité en lui.

L'adepte doit faire remonter la kundalini dans son corps (ces notions sont communes à diverses écoles). Deux textes célébrant kundalasundari ont été attribués à Shankara, ce qui est peu vraisemblable mais ça montre le succès que la doctrine de la srividya a connu en Inde du sud, où le culte de tripurasundari se retrouve aussi bien chez les SmaLta shivaïsants que dans les monastères des CankaraLcarya. Dans cette doctrine les spéculations sur le verbe occupent une grande place. Parmi les adeptes de la srividya, il y a eu deux tendances : une kaula, en faveur des principes de la main gauche, et une autre samaya, « commune », qui au contraire réfute l'utilisation à la lettre de ces pratiques, proposant à la place l'utilisation de substituts (les pratiques sexuelles entre autre).

La controverse était active au XVIe, ainsi qu'au XVIIIe siècle, et il semble que les adeptes de la doctrine commune se recrutent parmi ceux qui voulaient être auprès de la tradition védique la plus orthodoxe.

En conclusion, il est difficile sinon impossible de distinguer à travers le shaktisme des courants bien constitués analogues à ceux qui existent dans le vishnouisme ou dans le shivaïsme. L'une des raisons est que ce shaktisme se manifeste beaucoup plus au niveau des pratiques, du culte également des représentations qu'à celui de la doctrine. Et dans ce domaine-là il faut bien remarquer qu'au-delà de la toute puissance de la Déesse la doctrine sakta apparaît comme une représentation de la doctrine shivaïte. Elle donne une grande place à la sakti de Shiva, qu'on multiplie volontiers. Cette doctrine est particulièrement apte à être retournée au profit de l'aspect féminin de l'entourage de Shiva. De la même façon les formes terribles que le shivaïsme avait multiplié, surtout autour de Bhairava, a trouvé une contrepartie féminine, selon le schéma que l'on verra pour les matrika. De tout cela il résulte que ce saktisme apparaît comme une nébuleuse aux frontières un peu incertaines, en particulier du côté du shivaïsme, et plus encore de celui des religions populaires, et de ce que l'on appelle « tantrisme ».

Maintenant voyons le tantrisme d'Avallon. On a ces textes vers IX-Xe, puis ça s'arrête, et ça recommence avec Avallon, qui tente de réunir tout un tas de textes, anciens et nouveaux. Donc en s'appuyant sur les travaux d'Avallon (c'est un pseudonyme, il s'appelle John Woodroffe), on peut, à la suite de Gonda II, présenter le tantrisme tel qu'il devait être théorisé et pratiqué à la fin du XIXe siècle, probablement en Inde orientale, au Bengale en particulier. Le corpus qu'Avallon a réuni constitue un ensemble considérable ; on y trouve aussi bien des textes très récents, et d'autres plus anciens. Du point de vue social on a une mise en avant de la vie de famille, qui paraît fondée sur la tradition des dharmasastra, et d'autre part une véritable libération de la femme, et l'interdiction du sacrifice des veuves, accompagné de l'abolition des castes. Par certains côtés on pourrait donc dire que la doctrine apparaît comme un humanisme qui considère que l'univers est un tout, et que donc chaque élément, même le plus petit, donc l'homme, peut agir sur le plus grand. Cependant, si ce tantrisme écarte la notion de caste, cela ne veut pas dire qu'il place tous les humains sur le même niveau. Au contraire, il distingue trois catégories, et considère que les règles concernant les rites et la conduite de la vie doivent s'adapter en chacune d'elle. Voyons quelles sont les bases du perfectionnement religieux.

Tout d'abord les humains sont rangés en trois classes : les pas(aigu)u, qui sont les hommes de nature animale ; ensuite les viLra, ce sont les hommes de nature héroïque ; enfin les divya, qui sont cette fois les hommes de nature divine. C'est une classification qui est assez caractéristique des textes sakta. La voie vers la libération comporte sept degrés (aLcara), qui ne se franchissent que par des initiations, et enfin cette voie parcourt successivement deux domaines, celui de la pravr(rond)tti, ou « activité », et celui contraire de la nivr(rond)tti, qui est le néant ou la cessation.

Ces différentes classifications vont se combiner pour donner à peu près le schéma suivant. Aux pas(aigu)u vont être réservés les trois premiers degrés, qui sont dans le domaine de la pravr(rond)tti. Aux viLra correspond le quatrième degré, qui est toujours dans le domaine de la pravr(rond)tti, ainsi que le cinquième qui est le début du domaine de la nivr(rond)tti. Enfin, pour les divya, ce sont les deux derniers degrés sur les sept, qui sont dans le domaine de la nivr(rond)tti cette fois. Voyons un peu ces sept degrés vers la libération.

Commençons par les pas(aigu)u qui ont trois degrés : le premier correspond à la voie des sacrifices, soit la religion védique. Il va pratiquer cette

religion védique qui va renforcer le dévôt dans la pratique du dharma. Le second degré est la voie de la bakti : c'est le vishnouisme, car ça le conduit à la dévotion. La troisième voie est celle de la connaissance : cette fois c'est le shivaisme qui donne force et endurance : voilà pour le stade de pasu.

Abordons le stade des viLra : pour eux c'était le 4e et 5e degré, ce sont les pratiques de la main droite (daks(rond)inaLcaLra). C'est la pratique du shaktisme,  a marque le sommet de l'acitivit  de la prav(rond)tti. Après ces conduites de main droite, le 5e degré, qui est la conduite de main gauche ou vamacara. C'est l'entrée dans le domaine de la nivr(rond)tti,  a consiste à neutraliser par une pratique extrême toutes les activités. On verra à propos des conduites de main gauche les cinq M.

En pratiquant cela, on écarte tous les liens, c'est-à-dire tous les désirs terrestres. On est prêt pour le dernier stade, soit le divya, qui ont deux degrés : le 6e degré est celui de la doctrine définitive, donc le siddantacara, qui marque l'entrée dans le domaine des hommes divins. Il faut se libérer de plus en plus et se libérer de tous les liens. Enfin le 7e degré est celui de la pratique kaula (kaulaLcara) : on a à présent franchi tous les degrés, on est libéré de toute appartenance à ces degrés, et on est devenu un libéré vivant, un jivanmukta : ni le temps, ni l'espace n'existent plus pour ce divya. Paramasakti est dans le coeur du dévôt.

Vous voyez à travers  a comment on commence à avoir des mélanges de tradition : si quelqu'un entreprend de gravir les sept échelons, il va passer par l'apprentissage et la pratique de différentes doctrines successivement.

Les techniques et les moyens, à présent : bien sûr le guru va intervenir tout au long de cette montée, c'est lui qui donne les initiations à chaque degré, et qui instruit dans le yoga, considéré comme un des instruments majeurs. On insiste beaucoup sur son rang (le rang du guru) en tant qu'initié qualifié (saLdhaka). Il connaît les textes, peut les élucider, car ils ont toujours un double sens (intérieur et extérieur).

Donc un vocabulaire volontairement ambigu, l'emploi des termes de l'érotique pour désigner les  tats de conscience, et plus généralement on a une confusion constante entre le matériel et le spirituel, et de multiples correspondances qui soulignent les équivalence à tout niveau entre microcosme et macrocosme. La doctrine a fourni le prétexte à une msie en forme et un approfondissement de la symbolique intérieure du corps, avec un développement de la théorie des cakra, reliés par un axe vertical que remonte cette kundalini prakrti, qui est en quelque sorte une iamge de cette sakti qu'il faut effectuer en soit pour qu'elle traverse les cakra et s'unisse au purusa. Alors le lotus s'épanouit.

L'importance ici du verbe se traduit par la place faite aux mantra, et en particulier aux bija, soit la syllabe-germe de ces mantra, qui est considéré comme l'essence du dieu, c'est le dieu sous forme d'énergie phonique. On retombe sur la notion de syllabe, qui est considérée comme la plus petite unité phonique. Il en résulte d'abondante spéculation sur l'alphabet (cf son article sur les mantras, aussi padoux, cf persée). De ce point de vue comme de beaucoup d'autres, le tantrisme innove plus par des développements extrême, et les spéculations, on va dire, que l'on retrouve ailleurs, c'est un approfondissement.

D'une façon plus général, la place qu'ils donnent au mantra le situe dans la droite ligne des développement tardfs, autour de l'atarvaveda : des études ont été faites en Orissa et au Bengale.

Venosn-en aux fameuses conduites de main gauche (vamaacara), terme que l'on peut traduire aussi par « conduite inverse ».Elles reposent sur le

principe que les fonctions naturelles nécessaires à la vie matérielle sont des liens qui peuvent être sublimés si on les accomplit de façon rituelle, ce qu'exprime bien le tantra, qui le présente ainsi, en disant que « les joies coupables pour les non-initiés donnent le salut au *yogin* ».

C'est donc dans cette optique que s'insère le rituel des pancatattva, dit aussi des panca-makara, soit les mots commençant par la lettre m. Quels sont ces mots? mada (l'alcool), matsya (le poisson ; il est considéré comme un aphrodisiaque), maLm(rond)sa (la viande), mudraL (geste / grain frit), maituna (coït) (cf mituna, le couple).

Ces cinq sujets sont mis en correspondance avec les éléments grossiers, et sont naturellement susceptibles d'une interprétation purement mystique. Le dernier (le maituna) est l'union de Shiva et de la sakti. Une des premières mentions précises de telles pratiques se trouvent chez Abhinavagupta, qui mentionne celle des trois m (on oublie le poisson, car on est au Cachemire) : mada, mamsa et maituna. Donc il les mentionne en disant qu'elle est une marque du vrai célibat ou brahmacarya. (chapitre 29). commentaires de Liliane Silburn, et les critiques de Sanderson à son propos. tantraloka, chapitre 29.

Donc c'est plus tard qu'on est passé à une systématisation à cinq éléments. Dans le même ordre d'idées se placent les pratiques du sricakra, qui est un coït rituel pratiqué en présence d'autres adeptes, échangistes ou non (donc en adultère ou entre époux). Le premier cas étant considéré comme un symbole de la renonciation (on retrouve ce qu'on avait dit à propos de Radhâ), renonciation à une possession individuelle. Cette pratique est la traduction matérielle du symbolisme du sricakra, ou la combinaison de triangles vers le haut et le bas est censé figurer l'union de Shiva et de la Shakti.

en conclusion, si Avallon et d'autres théoriciens pratiquant européens ont plaidé l'aspect purement mental des pratiques de main gauche, comme le fait et l'ont fait souvent les meilleurs indiens conservateurs, l'importance accordée très tôt aux représentations de pratiques sexuelles dans un contexte religieux (murs des temples, panneaux en bois des chars, etc), cela laisse penser que ce n'a pas toujours été le cas. Cela étant, il est évident que la tradition cachemirienne du kulamaLrga, ou la voie ésotérique (ou kaula) fournit de bons exemples d'une lecture mystique des textes tantriques cf Silburn sur la kundalini, l'énergie des profondeurs, dans une collection tout public, 1983.

Sur Abhinavagupta beaucoup pensent qu'il pratique ces rites sur un plan mental : c'est du puritanisme de le penser.